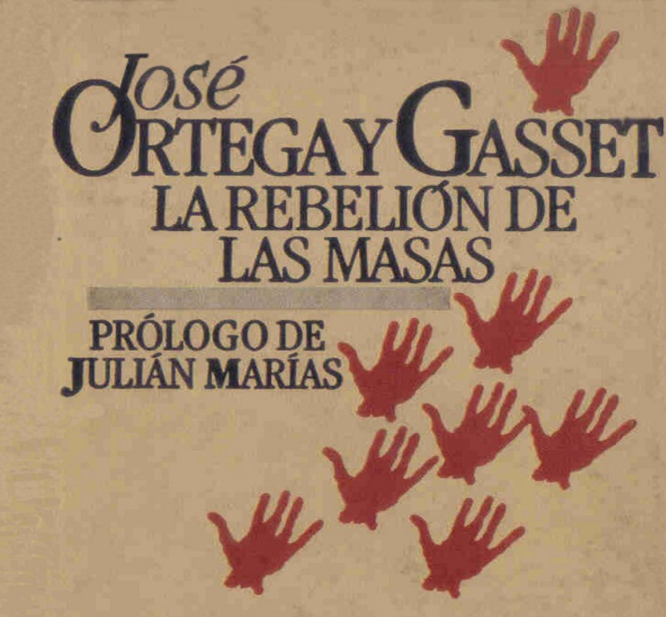
José Ortega y Gasset

La rebelión de las masas

Prólogo de Julián Marías



LA REBELIÓN DE LAS MASAS (1929) es el libro más importante y conocido de José Ortega y Gasset (1883-1955), así como un clásico del pensamiento en lengua castellana. En él, aspectos filosóficos, sociales, políticos y morales se vinculan de tal modo que es difícil, aun hoy, permanecer indiferente. Masas, fascismo, técnica, liberalismo, unidad europea o pacifismo son algunos de los temas que recorren la obra y, en su análisis, pasado, presente y futuro se confunden: LA REBELIÓN DE LAS

MASAS disecciona su tiempo, y, con ello, nos permite entender el nuestro.



José Ortega y Gasset

La rebelión de las masas

Prólogo de Julián Marías

ePUB r1.0

ePUByrm 16.05.13

Título original: *La rebelión de las masas*
José Ortega y Gasset, 1929
Diseño de portada: Yzquierdo

Editor digital: ePUByrm
ePub base r1.0



COMO LEER LA REBELIÓN DE LAS MASAS

La rebelión de las masas, que Ortega comenzó a publicar en el diario *El Sol* el 24 de octubre de 1929, y que apareció en forma de libro en 1930, cumplió hace algún tiempo el medio siglo. A este libro corresponde una larga serie de superlativos: es la más famoso de sus autor; se ha traducido más que ningún

otro, a más de veinte lenguas; es el más ampliamente difundido de todos los libros españoles de nuestro tiempo, en centenares de miles de ejemplares en español, alemán e inglés, en números muy altos en otras lenguas. Hay que agregar, y acaso es lo más importante, que al cabo de medio siglo permanece vivo, y se empieza a caer en la cuenta de algo sorprendente: que es más verdad que cuando se escribió, que ahora es cuando de veras empieza a resplandecer su significación; que sirve para entender el mundo de entonces, pero todavía más aquél en que estamos ahora; y se sospecha que acaso se encuentre en él la

clave del que nos espera al final del milenio.

Como todo libro de Ortega, es incompleto. En rigor, no termina. En 1937 su autor escribió un «Prólogo para franceses» y un «Epílogo para ingleses», que deben leerse a continuación del libro, porque lo suponen y sin él no tienen pleno sentido. Hacia 1950 me habló muchas veces de escribir un libro, titulado *Veinte años después*, que sería una puesta al día y conclusión de *La rebelión de las masas*. En algún sentido la completa *El hombre y la Gente*, su gran libro póstumo, redacción de su segundo curso en el Instituto de

Humanidades, que organizamos en Madrid y vivió entre 1948 y 1950.

He advertido hace tiempo que *La rebelión de las masas*, de tan excepcional fortuna, no la tuvo en un sentido: no ha sido bien entendida en muy alta proporción. ¿Por su dificultad? En modo alguno: por la politización que sobreviene a Europa hacia 1931, apena publicada, y que desfigura la compresión de casi todo; y entre ello, de este libro del cual su autor dijo: «ni este libro ni yo somo políticos».

La riqueza de ideas de *La rebelión de la masas* es excepcional; pero eso no significa qu sea un libro «denso» en el

mal sentido de la palabra: es un libro claro, transparente, maravillosamente escrito, con una fluidez incomparable, una cadena de deslumbradoras evidencias. ¿Cómo es posible, entonces, entenderlo mal?

Inicialmente se trató de una deformación delibrerada; se prescindía de lo que Ortega decía, para buscar (y fingir encontrar) lo que se deseaba (o lo que se temía). En otros términos, ha habido el propósito de hacer decir a Ortega lo que no decía ni pensaba, o lo que, en todo caso, decía acompañado de otras cosas que era menester tener igualmente presente.

Después, al cabo de mucho tiempo, este libro ha pasado en buena medida a manos de los «estudiosos» e «investigadores». Lejos de mí el desdeñarlos; pero en nuestro tiempo tiende a entender que un libro es una serie de afirmaciones, tesis o enunciados, cada uno de los cuales hay que examinar y analizar. Se dirá: ¿y no es así? Ciertamente, pero con la condición de no olvidad algo primario y más importante: un libro es un libro.

Quiero decir que esos enunciados son parte del él, de una unidad superior en la cual cada unos tienes su sentido. Y un libro es algo para ser *leído*. (Por eso

me complace indeciblemente que éste vaya a aparecer para el Círculo de Lectores.) La operación de leer se está olvidando. No porque la imagen, quieta o en movimiento, nos distraiga de la lectura; no porque el cine o la televisión nos alejen de ella; más bien porque se está perdiendo el sentido primario de esa operación que llamamos leer, la cual requiere dos condiciones principales: *continuidad* e *integridad*. Un libro debe leerse *seguido*, con un mínimo de interrupciones; y debe leerse, siempre que sea posible, entero.

El lector de novelas —que quizá sea el mejor— suele hacerlo, porque quiere

enterarse y necesita saber en qué para. Cuando se trata de libros de pensamiento, estar condiciones se desatiende, y es el más grave error, porque con ello se disipa el carácter más propio del pensamiento. Es ésta una realidad *dramática*, argumental, un movimiento mental que sigue una trayectoria y busca —a veces encuentra — un «desenlace». No menos que la novela, sino en todo caso más.

Cuando un libro se disuelve en sus elementos o componentes, ese argumento se desvanece y evapora; en otras palabras, el libro como tal no es entendido. Hay que abandonarse a la

lectura, seguir la melodía del texto, plegarse a su fluencia, recibir lo que el autor da —las ideas y el estilo, inseparable de ellas—, no detenerse en cada uno de los pasos o ingredientes. Esto vendrá después, podrá ser exigido en una segunda lectura, en un análisis ulterior del texto ya leído; de otro modo, no se le conocerá nunca.

Al mismo tiempo, es la única manera de gozar de un libro. Se olvida demasiado en nuestro tiempo el elemento de fruición o goce que la lectura debe significar (claro es que los autores también suelen olvidar que escribir tiene que ser una delicia,

aunque sea esforzada, tensa, incluso penosa). Como *La rebelión de las masas* es uno de los libros más deleitosos que se han escrito en cualquier época y lengua, la omisión de su verdadera *lectura* es una pérdida irreparable.

A la pregunta «Cómo leer *La rebelión de las masas*», habría que responder, perogrullescamente, y ésta sería la respuesta más profunda: *Leyéndola*. Veamos ahora cómo debe avanzarse en esa lectura, y qué se encuentra a lo largo de ella.

Conviene tener presente, ante todo, que este libro se escribió en Madrid hace un poco más de medio siglo. Ortega formuló el núcleo de su pensamiento con unas pocas palabras: «Yo soy yo y mi circunstancia», a las que seguían éstas, tan frecuentemente omitidas: «y si no la salvo a ella no me salvo yo». Hay que restituir su carácter circunstancial a cada uno de sus escritos para comprender exactamente lo que quieren decir. El lector de hoy debe recordar que la página que está leyendo no se refiere al hoy, sino a un ayer

relativamente lejano, que probablemente no ha vivido.

Pero lo más interesante es que, si hace esto, no va diciéndose a sí mismo: «¡Claro, Ortega dice este porque escribe en 1930!» Por el contrario, tiene que hacer constantemente un esfuerzo para admitir que Ortega pudo decirlo hace más de cincuenta años: casi todo lo que en el libro se dice parece de hoy… o de mañana.

Creo que *La rebelión de las masas* —como toda la obre de su autor y de todo pensador que valga la pena de ser leído— debe leerse *con los ojos abiertos*. Quiero decir mirando a la

realidad, confrontando lo que se dice con lo que se ve, no con lo que se ha leído en otras partes, con lo que se pensaba antes, o simplemente con los propios razonamientos del lector. El verdadero pensamiento es *visual*. Mirando es como se ha hecho casi toda la filosofía que merece ese hombre. El lector tiene que ir comparando lo que va leyendo con la realidad que le rodea, aquella en la cual vive. Tiene que utilizar el libro como un haz luminoso que descubre la realidad y la pone de manifiesto, no como algo que sustituye a la realidad o la suplanta.

Pero decir «realidad» no equivale a

decir «cosas». No es un mero conjunto de cosas; más bien, las cosas son reales, es decir, son partes, ingredientes, elementos o componentes de la realidad. Esto quiere decir que la realidad es *conexión*. El pensamiento descubre, ilumina las conexiones que integran la realidad, que hacen que algo sea verdaderamente real. Esta es la función auténtica de la razón, tantas veces confundida con otras cosas. *Dar razón* (en español se dice todavía mejor: dar cuenta y razón) es justificar, descubrir y mostrar que las cosas están enlazadas de cierta manera, componiendo una figura de mundo que se puede entender, donde,

por tanto, se puede vivir. Ortega quiso toda su vida llevar a sus lectores —por lo pronto a los españoles— «a ese señorío de la luz sobre sí mismos y sobre las cosas», de manera que pudieran vivir desde sí mismos y no desde los tópicos, esto es, humanamente.

Ese recorrido de lo real que el pensamiento ejecuta, ese ir y venir, ese transitar pro la realidad, sin perderse, ese enfrentarse con todo lo que surge —porque aparece nuevamente o porque lo descubrimos—, de manera fresca, sin imponerle unos esquemas a los que deba sujetarse, eso es lo propio del pensamiento vivo, en estado naciente,

que no consiste en «aplicar» mecánicamente unas fórmulas obtenidas de una manera abstracta. Hoy, como en otras épocas, está de moda ese estilo de «pensamiento» que sirve para todo porque no tiene en cuenta lo real, que tiene ya la solución sin mirar siquiera, que para saber lo que son las cosas, y todavía más, lo que va a ser, no tiene más que mirar un libro en que ya está todo previsto.

Ortega está en los antípodas de esa actitud, y por eso su libro está más fresco cada año. Procura tener en cuenta todos los factores que realmente intervienen, rectifica lo que unos harían

pensar con lo que otros advierten, va y viene, cambia de perspectiva o punto de vista, sigue los meandros de lo real, sin abandonarse a la inercia, acepta la escala de importancia que las cosas tienen, y que no coincide con la que quisiéramos que tuvieran. Por eso la lectura de este libro y de otros es tan divertida, tan emocionante, tan enriquecedora: es una aventura, de la cual se vuelve siendo algo mejor.

Esta estructura del pensamiento obliga al lector a hacer algo esencia: esperar. Algunas lenguas, como el latín, tienen la tendencia a poner el verbo al fina de la frase; en alemán, cuando se

trata de una oración subordinada o de un tiempo verbal compuesto, ocurre lo mismo; hasta que termina el enunciado, no se sabe lo que se dice. El lector de un libro de pensamiento, especialmente si es filosófico, debe rehuir la reacción automática a cada afirmación del autor; tiene que esperar a que concluya, aguardar a la justificación, a la integración con otras verdades que hacen verdadera la primera que ha expresado. Esto es lo que se llama, con un término filosófico, *sistema*, y que sifnifica lo contrario de lo que suele entenderse: no es que se aplique «sistemáticamente» un criterio y se

fuerce a lo real a ajustarse a él, quiera o no; por el contrario, es que cada verdad tiene que estar apoyada en otras, sustentada por ellas, matizada y modificada por ellas. Lejos de ser una arbitrariedad, el sistema es el máximo respeto a lo que las cosas son, consiste en *dejarlas ser*. La parte del lector es dejar fluir el pensamiento, esperar sin impaciencia a que esa verdad sea formulada, no saltar a cada fragmento reduciendo a polvo la compleja expresión de una realidad también compleja.

Esto es lo que ha hecho que *La rebelión de las masas* sea tantas veces

malentendida. Por ejemplo cuando Ortega habla de «masas», los interesados dieron por supuesto, para bien o para mal, que Ortega hablaba de «masas obreras». El autor dice una vez y otra que no se trata de eso, pero es inútil. Repite que no habla de clases sociales, sino de clases de *hombres*: en vano. Cuando habla del «hombre-masa» recalca que una cosa es la masa y otra el hombre-masa; que toda sociedad está compuesta de una masa y una minoría, y que el «hombre-masa» es una anormalidad, una deformación patológica que puede ocurrir, que la masa de una sociedad podría no

contener ni un solo «hombre-masa». Cuando habla de minorías selectas o rectoras explica que no se trata de clases sociales, ni siquiera de grupos sociales, sino de *funciones*, de manera que a la minoría rectora se pertenece *transitoriamente* mientras se ejerce una función para la cual se tiene particular competencia, para la que se está especialmente cualificado, y ese mismo individuo se reintegra a la masa tan ponto como termina esa operación, para dejar su puesto a los que cumplan condiciones análogas en la nueva empresa.

Finalmente, rebelión de las masas no

quiere decir rebelión contra los tiranos u opresores, que a Ortega le parecía muy bien, sino rebelión *contra si mismas*, es decir, contra su propia condicipon y función, por tanto, una inautenticidad, una falsedad, una enfermedad social.

Todo esto, tan claro, ha sido obstinadamente pasado por alto, omitido o negado, simplemente porque la operación de leer ha caído en desuso, porque se prefiere lo difícil y pedantesco a lo sencillo e inocente; porque no se responde con la veracidad del lector a la veracidad del autor.

Para Ortega, el gran título de honor de nuestro tiempo, en los países occidentales, es el acceso de las masas a la vida histórica, al goce de las creaciones de la civilización, a las posibilidades humanas que más de dos milenios de esfuerzo han hecho posibles. Lo grave, lo inquietante, lo patológico no es eso, sino que eso se comprometa y ponga en peligro al no tener en cuenta que en el hombre todo es inseguro y problemático. No se puede vivir humanamente más que exigiéndose, manteniendo una tensión creadora, un

estado de permanente alerta, un impulso hacia lo alto.

Cuando esto no ocurre, se cae en la psicología del «niño mimado», del «señorito satisfecho», que no conoce el valor de aquello de que goza, que no se da cuenta de que ha hecho falta gran talento y esfuerzo para hacerlo posible, que cree tener derecho a todo. Entonces se destruye a esa misma civilización, tan penosamente creada, se produce una involución, una regresión, un renacimiento de la barbarie en medio de todos los refinamientos.

Ese fenómeno del hombre-masa, que opina sobre todo y cree que todo le es

debido, que no siente gratitud por lo que ha recibido, ni se cuida de conservarlo, ni piensa en las condiciones que lo hacen posible, se da sobre todo en los estratos medios y superiores de la sociedad. Su forma extrema es el especialista que, por tener alta competencia en un campo limitado, actúa como si la tuviera en todo, opina sobre los temas que le son ajenos, extiende su autoridad parcial fuera de sus límites legítimos. Es lo que Ortega llama la *barbarie del especialismo*.

En las páginas de *La rebelión de las masas* van apareciendo con asombrosa lucidez, las grandes cuestiones de la

época en que se escribió y las que han surgido durante medio siglo más. Mientras todos creen que el tema de la «calidad» de la vida se introdujo en el pensamiento occidental después de 1950, lo encontramos, y precisamente contrapuesto al desarrollo, en *La rebelión*. Se muestra allí lo que ha significado el fabuloso crecimiento de Europa y luego de América, desde comienzo del siglo XIX, y cómo ha estado ligado a la democracia liberal y la técnica. Se compara la «vida noble» presidida por el esfuerzo y la exigencia, a la «vida vulgar» que se abandona y no pide nada de sí misma (y todo de los

demás). Se explica la tendencia del hombre-masa a la violencia y el aplastamiento de la libertad. Se ve cómo ha sido difícil formar apresuradamente hombres provistos de los recurso mentales y morales necesarios para vivir, con mayor actividad e intervención que nunca, en un mundo mucho más rico y complejo, y como el resultado ha sido una nueva forma de *primitivismo* En estas páginas se desliza la alarma pro la crisis de las vocaciones intelectuales, incluso científicas, a pesar del extraordinario éxito de la ciencia contemporánea: hoy estamos en el centro de esa crisis.

En 1930, antes del triunfo del nacionalsocialismo en Alemania, declara Ortega que fascismo y comunismo son «dos típicos movimientos de hombres-masa» que, lejos de ser verdadera innovaciones, son dos pseudo-alboradas, y que el único peligro es que Europa, atraída por el esfuerzo y la empresa del plan quinquenal, se deje llevar por algo que en el fondo le repugna y se entusiasme por el comunismo. «El comunismo es una "moral" extravagante —algo así como una moral—. ¿No parece más decente y fecundo oponer a esa moral eslava una nueva moral de Occidente, la

incitación de un nuevo programa de vida?»

El último diagnóstico de Ortega es que Europa se ha quedado sin moral, y la delicada operación social de «mandar en el mundo» —de establecer unas normas válidas que den una figura a la vida colectiva— está vacante y sin legítimo sujeto titular. Ortega ha hecho en este libro un admirable análisis del proceso de nacionalización e incorporación de los países europeos, una teoría de la nación como forma de sociedad y de Estado, y ha mostrado cómo las naciones de Europa son insuficientes, porque sus problemas van

más allá de las fronteras de cada una, y no podrían tener solución más que en su conjunto.

Las naciones son naciones *de Europa*. Esta es, desde hace siglos, una *unidad*; hace falta que llegue a ser una *unión*, con instituciones comunes. Ortega postula con toda energía, como *única solución*, en 1930, la Unión Europea, lo que llama los Estados Unidos de Europa. Nueve años después, Europa, desgarrada por los nacionalismos, que Ortega había calificado con la máxima energía, decidió destruirse a sí misma. En su primer libro *Meditaciones del Quijote*

en vísperas de la Primera Guerra Mundial, Ortega había hablado de buscar, «como una gema iridiscente, la España que pudo ser». En este libro de su madurez, Ortega traza la figura de una Europa unida, y hoy tenemos que volver los ojos con melancolía a esa «Europa que pudo ser».

En un estudio sobre este libro, escrito hace siete años (puede leerse en Obras, IX), mostré con todo rigor que *La rebelión de las masas* es, primariamente, un libro de filosofía. No lo ha parecido, no se lo ha visto asi, y es una de las razones por las cuales no ha solido ser bien entendido.

Pero no se crea que por ser un libro de filosofía es particularmente difícil, ni que debe leerse de otro modo que como aquí he sugerido. Al contrario. La única manera de comprender filosóficamente este libro es *leerlo* en continuidad e integridad, como si fuese una novela —aunque sea más que una novela—, dejándose impregnar por su evidencia, siguiendo el flujo de su argumento. Si se lee así, asombrará la claridad, la perfecta inteligibilidad de este libro tan denso como transparente.

Y, de paso, se habrá penetrado, casi sin darse cuenta, y de la manera más fiel y auténtica, en la filosofía de Ortega, esa

gran construcción intelectual en la cual ha realizado un punto de inflexión, un cambio de ruta, el comienzo de una nueva etapa, la filosofía de Occidente.

Julián Marías

Madrid, diciembre de 1982.

PRIMERA PARTE

I
EL HECHO DE LAS AGLOMERACIONES

Hay un hecho que, para bien o para mal, es el más importante en la vida pública europea de la hora presente. Este hecho es el advenimiento de las masas al pleno poderío social. Como las masas, por definición, no deben ni pueden dirigir su propia existencia, y menos regentar la

sociedad, quiere decirse que Europa sufre ahora la más grave crisis que a pueblos, naciones, culturas, cabe padecer. Esta crisis ha sobrevenido más de una vez en la historia. Su fisonomía y sus consecuencias son conocidas. También se conoce su nombre. Se llama la rebelión de las masas.

Para la inteligencia del formidable hecho conviene que se evite dar desde luego a las palabras «rebelión», «masas», «poderío social», etc., un significado exclusiva o primariamente político. La vida pública no es sólo política, sino, a la par y aun antes, intelectual, moral, económica, religiosa;

comprende los usos todos colectivos e incluye el modo de vestir y el modo de gozar.

Tal vez la mejor manera de acercarse a este fenómeno histórico consista en referirnos a una experiencia visual, subrayando una facción de nuestra época que es visible con los ojos de la cara.

Sencillísima de enunciar, aunque no de analizar, yo la denomino el hecho de la aglomeración, del «lleno». Las ciudades están llenas de gente. Las casas, llenas de inquilinos. Los hoteles, llenos de huéspedes. Los trenes, llenos de viajeros. Los cafés, llenos de

consumidores. Los paseos, llenos de transeúntes. Las salas de los médicos famosos, llenas de enfermos. Los espectáculos, como no sean muy extemporáneos, llenos de espectadores. Las playas, llenas de bañistas. Lo que antes no solía ser problema empieza a serlo casi de continuo: encontrar sitio.

Nada más. ¿Cabe hecho más simple, más notorio, más constante, en la vida actual? Vamos ahora a punzar el cuerpo trivial de esta observación, y nos sorprenderá ver cómo de él brota un surtidor inesperado, donde la blanca luz del día, de este día, del presente, se descompone en todo su rico cromatismo

interior.

¿Qué es lo que vemos, y al verlo nos sorprende tanto? Vemos la muchedumbre, como tal, posesionada de los locales y utensilios creados por la civilización. Apenas reflexionamos un poco, nos sorprendemos de nuestra sorpresa. Pues qué, ¿no es el ideal? El teatro tiene sus localidades para que se ocupen; por lo tanto, para que la sala esté llena. Y lo mismo los asientos del ferrocarril, y sus cuartos el hotel. Sí; no tiene duda. Pero el hecho es que antes ninguno de estos establecimientos y vehículos solían estar llenos, y ahora rebosan, queda fuera gente afanosa de

usufructuarlos. Aunque el hecho sea lógico, natural, no puede desconocerse que antes no acontecía y ahora sí; por lo tanto, que ha habido un cambio, una innovación, la cual justifica, por lo menos en el primer momento, nuestra sorpresa.

Sorprenderse, extrañarse, es comenzar a entender. Es el deporte y el lujo específico del intelectual. Por eso su gesto gremial consiste en mirar al mundo con los ojos dilatados por la extrañeza. Todo en el mundo es extraño y es maravilloso para unas pupilas bien abiertas. Esto, maravillarse, es la delicia vedada al futbolista, y que, en

cambio, lleva al intelectual por el mundo en perpetua embriaguez de visionario. Su atributo son los ojos en pasmo. Por eso los antiguos dieron a Minerva la lechuza, el pájaro con los ojos siempre deslumbrados.

La aglomeración, el lleno, no era antes frecuente. ¿Por qué lo es ahora?

Los componentes de esas muchedumbres no han surgido de la nada. Aproximadamente, el mismo número de personas existía hace quince años. Después de la guerra parecería natural que ese número fuese menor. Aquí topamos, sin embargo, con la primera nota importante. Los individuos

que integran estas muchedumbres preexistían, pero no como muchedumbre. Repartidos por el mundo en pequeños grupos, o solitarios, llevaban una vida, por lo visto, divergente, disociada, distante. Cada cual —individuo o pequeño grupo— ocupaba un sitio, tal vez el suyo, en el campo, en la aldea, en la villa, en el barrio de la gran ciudad.

Ahora, de pronto, aparecen bajo la especie de aglomeración, y nuestros ojos ven dondequiera muchedumbres. ¿Dondequiera? No, no; precisamente en los lugares mejores, creación relativamente refinada de la cultura

humana, reservados antes a grupos menores, en definitiva, a minorías.

La muchedumbre, de pronto, se ha hecho visible, se ha instalado en los lugares preferentes de la sociedad. Antes, si existía, pasaba inadvertida, ocupaba el fondo del escenario social; ahora se ha adelantado a las baterías, es ella el personaje principal. Ya no hay protagonistas: sólo hay coro.

El concepto de muchedumbre es cuantitativo y visual. Traduzcámoslo, sin alterarlo, a la terminología sociológica. Entonces hallamos la idea de masa social. La sociedad es siempre una unidad dinámica de dos factores:

minorías y masas. Las minorías son individuos o grupos de individuos especialmente cualificados. La masa es el conjunto de personas no especialmente cualificadas. No se entienda, pues, por masas, sólo ni principalmente «las masas obreras». Masa es el «hombre medio». De este modo se convierte lo que era meramente cantidad —la muchedumbre— en una determinación cualitativa: es la cualidad común, es lo mostrenco social, es el hombre en cuanto no se diferencia de otros hombres, sino que repite en sí un tipo genérico. ¿Qué hemos ganado con esta conversión de la cantidad a la

cualidad? Muy sencillo: por medio de ésta comprendemos la génesis de aquella. Es evidente, hasta perogrullesco, que la formación normal de una muchedumbre implica la coincidencia de deseos, de ideas, de modo de ser, en los individuos que la integran. Se dirá que es lo que acontece con todo grupo social, por selecto que pretenda ser. En efecto; pero hay una esencial diferencia.

En los grupos que se caracterizan por no ser muchedumbre y masa, la coincidencia efectiva de sus miembros consiste en algún deseo, idea o ideal, que por sí solo excluye el gran número.

Para formar una minoría, sea la que fuere, es preciso que antes cada cual se separe de la muchedumbre por razones *especiales*, relativamente individuales. Su coincidencia con los otros que forman la minoría es, pues, secundaria, posterior, a haberse cada cual singularizado, y es, por lo tanto, en buena parte, una coincidencia en no coincidir. Hay cosas en que este carácter singularizador del grupo aparece a la intemperie: los grupos ingleses que se llaman a sí mismos «no conformistas», es decir, la agrupación de los que concuerdan sólo en su disconformidad respecto a la muchedumbre ìlimitada.

Este ingrediente de juntarse los menos, precisamente para separarse de los más, va siempre involucrado en la formación de toda minoría. Hablando del reducido público que escuchaba a un músico refinado, dice graciosamente Mallarmé que aquel público subrayaba con la presencia de su escasez la ausencia multitudinaria.

En rigor, la masa puede definirse, como hecho psicológico, sin necesidad de esperar a que aparezcan los individuos en aglomeración. Delante de una sola persona podemos saber si es masa o no. Masa es todo aquel que no se valora a sí mismo —en bien o en mal—

por razones especiales, sino que se siente «como todo el mundo» y, sin embargo, no se angustia, se siente a saber al sentirse idéntico a los demás. Imagínese un hombre humilde que al intentar valorarse por razones especiales —al preguntarse si tiene talento para esto o lo otro, si sobresale en algún orden— advierte que no posee ninguna cualidad excelente. Este hombre se sentirá mediocre y vulgar, mal dotado; pero no se sentirá «masa».

Cuando se habla de «minorías selectas», la habitual bellaquería suele tergiversar el sentido de esta expresión, fingiendo ignorar que el hombre selecto

no es el petulante que se cree superior a los demás, sino el que se exige más que los demás, aunque no logre cumplir en su persona esas exigencias superiores. Y es indudable que la división más radical que cabe hacer de la humanidad es ésta, en dos clases de criaturas: las que se exigen mucho y acumulan sobre sí mismas dificultades y deberes, y las que no se exigen nada especial, sino que para ellas vivir es ser en cada instante lo que ya son, sin esfuerzo de perfección sobre sí mismas, boyas que van a la deriva.

Esto me recuerda que el budismo ortodoxo se compone de dos religiones

distintas: una, más rigurosa y difícil; otra, más laxa y trivial: el Mahayana —«gran vehículo», o «gran carril»—, el Himayana —«pequeño vehículo», «camino menor»—. Lo decisivo es si ponemos nuestra vida a uno u otro vehículo, a un máximo de exigencias o a un mínimo.

La división de la sociedad en masas y minorías excelentes no es, por lo tanto, una división en clases sociales, sino en clases de hombres, y no puede coincidir con la jerarquización en clases superiores e inferiores. Claro está que en las superiores, cuando llegan a serlo, y mientras lo fueron de verdad, hay más

verosimilitud de hallar hombres que adoptan el «gran vehículo», mientras las inferiores están normalmente constituidas por individuos sin calidad. Pero, en rigor, dentro de cada clase social hay masa y minoría auténtica. Como veremos, es característico del tiempo el predominio, aun en los grupos cuya tradición era selectiva, de la masa y el vulgo. Así, en la vida intelectual, que por su misma esencia requiere y supone la calificación, se advierte el progresivo triunfo de los seudointelectuales incualificados, incalificables y descalificados por su propia contextura. Lo mismo en los

grupos supervivientes de la «nobleza» masculina y femenina. En cambio, no es raro encontrar hoy entre los obreros, que antes podían valer como el ejemplo más puro de esto que llamamos «masa», almas egregiamente disciplinadas.

Ahora bien: existen en la sociedad operaciones, actividades, funciones del más diverso orden, que son, por su misma naturaleza, especiales, y, consecuentemente, no pueden ser bien ejecutadas sin dotes también especiales. Por ejemplo: ciertos placeres de carácter artístico y lujoso o bien las funciones de gobierno y de juicio político sobre los asuntos públicos.

Antes eran ejercidas estas actividades especiales por minorías calificadas —calificadas, por lo menos, en pretensión—. La masa no pretendía intervenir en ellas: se daba cuenta de que si quería intervenir tendría, congruentemente, que adquirir esas dotes especiales y dejar de ser masa. Conocía su papel en una saludable dinámica social.

Si ahora retrocedemos a los hechos enunciados al principio, nos aparecerán inequívocamente como nuncios de un cambio de actitud en la masa. Todos ellos indican que ésta ha resuelto adelantarse al primer plano social y ocupar los locales y usar los utensilios y

gozar de los placeres antes adscritos a los pocos. Es evidente que, por ejemplo, los locales no estaban premeditados para las muchedumbres, puesto que su dimensión es muy reducida, y el gentío rebosa constantemente de ellos, demostrando a los ojos y con lenguaje visible el hecho nuevo: la masa que, sin dejar de serlo, suplanta a las minorías.

Nadie, creo yo, deplorará que las gentes gocen hoy en mayor medida y número que antes, ya que tienen para ello el apetito y los medios. Lo malo es que esta decisión tomada por las masas de asumir las actividades propias de las minorías no se manifiesta, ni puede

manifestarse, sólo en el orden de los placeres, sino que es una manera general del tiempo. Así —anticipando lo que luego veremos—, creo que las innovaciones políticas de los más recientes años no significan otra cosa que el imperio político de las masas. La vieja democracia vivía templada por una abundante dosis de liberalismo y de entusiasmo por la ley. Al servir a estos principios, el individuo se obligaba a sostener en sí mismo una disciplina difícil. Al amparo del principio liberal y de la norma jurídica podían actuar y vivir las minorías. Democracia y ley, convivencia legal, eran sinónimos. Hoy

asistimos al triunfo de una hiperdemocracia en que la masa actúa directamente sin ley, por medio de materiales presiones, imponiendo sus aspiraciones y sus gustos. Es falso interpretar las situaciones nuevas como si la masa se hubiese cansado de la política y encargase a personas especiales su ejercicio. Todo lo contrario. Eso era lo que antes acontecía, eso era la democracia liberal. La masa presumía que, al fin y al cabo, con todos sus defectos y lacras, las minorías de los políticos entendían un poco más de los problemas públicos que ella. Ahora, en cambio, cree la masa que

tiene derecho a imponer y dar vigor de ley a sus tópicos de café. Yo dudo que haya habido otras épocas de la historia en que la muchedumbre llegase a gobernar tan directamente como en nuestro tiempo. Por eso hablo de hiperdemocracia.

Lo propio acaece en los demás órdenes, muy especialmente en el intelectual. Tal vez padezco un error; pero el escritor, al tomar la pluma para escribir sobre un tema que ha estudiado largamente, debe pensar que el lector medio, que nunca se ha ocupado del asunto, si le lee, no es con el fin de aprender algo de él, sino, al revés, para

sentenciar sobre él cuando no coincide con las vulgaridades que este lector tiene en la cabeza. Si los individuos que integran la masa se creyesen especialmente dotados, tendríamos no más que un caso de error personal, pero no una subversión sociológica. *Lo característico del momento es que el alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el denuedo de afirmar el derecho de la vulgaridad y lo impone dondequiera*. Como se dice en Norteamérica: ser diferente es indecente. La masa arrolla todo lo diferente, egregio, individual, calificado y selecto. Quien no sea como todo el mundo, quien no piense como

todo el mundo, corre el riesgo de ser eliminado. Y claro está que ese «todo el mundo» no es «todo el mundo». «Todo el mundo» era, normalmente, la unidad compleja de masa y minorías discrepantes, especiales. Ahora «todo el mundo» es sólo la masa.

II
LA SUBIDA DEL NIVEL HISTÓRICO

Éste es el hecho formidable de nuestro tiempo, descrito sin ocultar la brutalidad de su apariencia. Es, además, de una absoluta novedad en la historia de nuestra civilización. Jamás, en todo su desarrollo, ha acontecido nada parejo. Si hemos de hallar algo semejante,

tendríamos que brincar fuera de nuestra historia y sumergirnos en un orbe, en un elemento vital, completamente distinto del nuestro; tendríamos que insinuarnos en el mundo antiguo y llegar a su hora de declinación. La historia del Imperio romano es también la historia de la subversión, del imperio de las masas, que absorben y anulan a las minorías dirigentes y se colocan en su lugar. Entonces se produce también el fenómeno de la aglomeración, del lleno. Por eso, como ha observado muy bien Spengler, hubo que construir, al modo que ahora, enormes edificios. La época de las masas es la época de lo

colosal[2].

Vivimos bajo el brutal imperio de las masas. Perfectamente; ya hemos llamado dos veces «brutal» a este imperio, ya hemos pagado nuestro tributo al dios de los tópicos; ahora, con el billete en la mano, podemos alegremente ingresar en el tema, ver por dentro el espectáculo. ¿O se creía que iba a contentarme con esa descripción, tal vez exacta, pero externa, que es sólo la haz, la vertiente, bajo las cuales se presenta el hecho tremendo cuando se le mira desde el pasado? Si yo dejase aquí este asunto y estrangulase sin más mi presente ensayo, quedaría el lector

pensando, muy justamente, que este fabuloso advenimiento de las masas a la superficie de la historia no me inspiraba otra cosa que algunas palabras displicentes, desdeñosas, un poco de abominación y otro poco de repugnancia; a mí, de quien es notorio que sustento una interpretación de la historia radicalmente aristocrática[3]. Es radical, porque yo no he dicho nunca que la sociedad humana *deba* ser aristocrática, sino mucho más que eso. He dicho, y sigo creyendo, cada día con más enérgica convicción, que la sociedad humana *es* aristocrática siempre, quiera o no, por su esencia

misma, hasta el punto de que es sociedad en la medida en que sea aristocrática, y deja de serlo en la medida en que se desaristocratice. Bien entendido que hablo de la sociedad y no del Estado. Nadie puede creer que frente a este fabuloso encrespamiento de la masa sea lo aristocrático contentarse con hacer un breve mohín amanerado, como un caballerito de Versalles. Versalles —se entiende ese Versalles de los mohínes— no es aristocracia, es todo lo contrario: es la muerte y la putrefacción de una magnífica aristocracia. Por eso, de verdaderamente aristocrático sólo

quedaba en aquellos seres la gracia digna con que sabían recibir en su cuello la visita de la guillotina: la aceptaban como el tumor acepta el bisturí. No; a quien sienta la misión profunda de las aristocracias, el espectáculo de la masa le incita y enardece como al escultor la presencia del mármol virgen. La aristocracia social no se parece nada a ese grupo reducidísimo que pretende asumir para sí, íntegro, el nombre de «sociedad», que se llama a sí mismo «la sociedad» y que vive simplemente de invitarse o de no invitarse. Como todo en el mundo tiene su virtud y su misión, también tiene las suyas dentro del vasto

mundo, este pequeño «mundo elegante», pero una misión muy subalterna e incomparable con la faena hercúlea de las auténticas aristocracias. Yo no tendría inconveniente en hablar sobre el sentido que posee esa vida elegante, en apariencia tan sin sentido; pero nuestro tema es ahora otro de mayores proporciones. Por supuesto que esa misma «sociedad distinguida» va también con el tiempo. Me hizo meditar mucho cierta damita en flor, toda juventud y actualidad, estrella de primera magnitud en el zodíaco de la elegancia madrileña, porque me dijo: «Yo no puedo sufrir un baile al que han

sido invitadas menos de ochocientas personas». A través de esta frase vi que el estilo de las masas triunfa hoy sobre toda el área de la vida y se impone aun en aquellos últimos rincones que parecían reservados a los *happy few*.

Rechazo, pues, igualmente, toda interpretación de nuestro tiempo que no descubra la significación positiva oculta bajo el actual imperio de las masas y las que lo aceptan beatamente, sin estremecerse de espanto. Todo destino es dramático y trágico en su profunda dimensión. Quien no haya sentido en la mano palpitar el peligro del tiempo, no ha llegado a la entraña del destino, no ha

hecho más que acariciar su mórbida mejilla. En el nuestro, el ingrediente terrible lo pone la arrolladora y violenta sublevación moral de las masas, imponente, indominable y equívoca como todo destino. ¿Adónde nos lleva? ¿Es un mal absoluto, o un bien posible? ¡Ahí está, colosal, instalada sobre nuestro tiempo como un gigante, cósmico signo de interrogación, el cual tiene siempre una forma equívoca, con algo, en efecto, de guillotina o de horca, pero también con algo que quisiera ser un arco triunfal!

El hecho que necesitamos someter a anatomía puede formularse bajo estas

dos rúbricas: primera, las masas ejercitan hoy un repertorio vital que coincide en gran parte con el que antes parecía reservado exclusivamente a las minorías; segunda, al propio tiempo, las masas se han hecho indóciles frente a las minorías: no las obedecen, no las siguen, no las respetan, sino que, por el contrario, las dan de lado y las suplantan.

Analicemos la primera rúbrica. Quiero decir con ella que las masas gozan de los placeres y usan los utensilios inventados por los grupos selectos y que antes sólo éstos usufructuaban. Sienten apetitos y

necesidades que antes se calificaban de refinamientos, porque eran patrimonio de pocos. Un ejemplo trivial: En 1820 no habría en París diez cuartos de baño en casas particulares; véanse las Memorias de la *comtesse* de Boigne. Pero más aún: las masas conocen y emplean hoy, con relativa suficiencia, muchas de las técnicas que antes manejaban sólo individuos especializados.

Y no sólo las técnicas materiales, sino, lo que es más importante, las técnicas jurídicas y sociales. En el siglo XVIII ciertas minorías descubrieron que todo individuo humano, por el mero

hecho de nacer, y sin necesidad de calificación especial alguna, poseía ciertos derechos políticos fundamentales, los llamados derechos del hombre y del ciudadano, y que, en rigor, estos derechos comunes a todos son los únicos existentes. Todo otro derecho afecto a dotes especiales quedaba condenado como privilegio. Fue esto, primero, un puro teorema e idea de unos pocos; luego, esos pocos comenzaron a usar prácticamente de esa idea, a imponerla y reclamarla: las minorías mejores. Sin embargo, durante todo el siglo XIX, la masa, que iba entusiasmándose con la idea de esos

derechos como con un ideal, no los sentía en sí, no los ejercitaba ni hacía valer, sino que, de hecho, bajo las legislaciones democráticas, seguía viviendo, seguía sintiéndose a sí misma como en el antiguo régimen. El «pueblo» —según entonces se le llamaba— sabía ya que era soberano; pero no lo creía. Hoy aquel ideal se ha convertido en una realidad, no ya en las legislaciones, que son esquemas externos de la vida pública, sino en el corazón de todo individuo, cualesquiera que sean sus ideas, inclusive cuando sus ideas son reaccionarias; *es decir, inclusive cuando machaca y tritura las*

instituciones donde aquellos derechos se sancionan. A mi juicio, quien no entiende esta curiosa situación moral de las masas no puede explicarse nada de lo que hoy comienza a acontecer en el mundo. La soberanía del individuo no cualificado, del individuo humano genérico y como tal, ha pasado, de idea o ideal jurídico que era, a ser un estado psicológico constitutivo del hombre medio. Y nótese bien: cuando algo que fue ideal se hace ingrediente de la realidad, inexorablemente deja de ser ideal. El prestigio y la magia autorizante, que son atributos del ideal, que son su efecto sobre el hombre, se

volatilizan. Los derechos niveladores de la generosa inspiración democrática se han convertido, de aspiraciones e ideales, en apetitos y supuestos inconscientes.

Ahora bien: el sentido de aquellos derechos no era otro que sacar las almas humanas de su interna servidumbre y proclamar dentro de ellas una cierta conciencia de señorío y dignidad. ¿No era esto lo que se quería? ¿Que el hombre medio se sintiese amo, dueño, señor de sí mismo y de su vida? Ya está logrado. ¿Por qué se quejan los liberales, los demócratas, los progresistas de hace treinta años? ¿O es

que, como los niños, quieren una cosa, pero no sus consecuencias? Se quiere que el hombre medio sea señor. Entonces no extrañe que actúe por sí y ante si, que reclame todos los placeres, que imponga, decidido, su voluntad, que se niegue a toda servidumbre, que no siga dócil a nadie, que cuide su persona y sus ocios, que perfile su indumentaria: son algunos de los atributos perennes que acompañan a la conciencia de señorío. Hoy los hallamos residiendo en el hombre medio, en la masa.

Tenemos, pues, que la vida del hombre medio está ahora constituida por el repertorio vital que antes

caracterizaba sólo a las minorías culminantes. Ahora bien: el hombre medio representa el área sobre que se mueve la historia de cada época; es en la historia lo que el nivel del mar en la geografía. Si, pues, el nivel medio se halla hoy donde antes sólo tocaban las aristocracias, quiere decirse lisa y llanamente que el nivel de la historia ha subido de pronto —tras de largas y subterráneas preparaciones, pero en su manifestación, de pronto—, de un salto, en una generación. La vida humana, en totalidad, ha ascendido. El soldado del día, diríamos, tiene mucho de capitán; el ejército humano se compone ya de

capitanes. Basta ver la energía, la resolución, la soltura con que cualquier individuo se mueve hoy por la existencia, agarra el placer que pasa, impone su decisión.

Todo el bien, todo el mal del presente y del inmediato porvenir tienen en este ascenso general del nivel histórico su causa y su raíz.

Pero ahora nos ocurre una advertencia impremeditada. Eso que el nivel medio de la vida sea el de las antiguas minorías, es un hecho nuevo en Europa; pero era el hecho nativo, constitucional, de América. Piense el lector, para ver clara mi intención, en la

conciencia de igualdad jurídica. Ese estado psicológico de sentirse amo y señor de sí e igual a cualquier otro individuo, que en Europa sólo los grupos sobresalientes lograban adquirir, es lo que desde el siglo XVIII, prácticamente desde siempre, acontecía en América. ¡Y nueva coincidencia, aún más curiosa! Al aparecer en Europa ese estado psicológico del hombre medio, al subir el nivel de su existencia integral, el tono y maneras de la vida europea en todos los órdenes adquiere de pronto una fisonomía que hizo decir a muchos: «Europa se está americanizando». Los que esto decían no daban al fenómeno

importancia mayor; creían que se trataba de un ligero cambio en las costumbres, de una moda, y, desorientados por el parecido externo, lo atribuían a no se sabe qué influjo de América sobre Europa. Con ello, a mi juicio, se ha trivializado la cuestión, que es mucho más sutil y sorprendente y profunda.

La galantería intenta ahora sobornarme para que yo diga a los hombres de Ultramar que, en efecto, Europa se ha americanizado, y que esto es debido a un influjo de América sobre Europa. Pero no: la verdad entra ahora en colisión con la galantería, y debe triunfar. Europa no se ha americanizado.

No ha recibido aún influjo grande de América. Lo uno y lo otro, si acaso, se inician ahora mismo; pero no se produjeron en el próximo pasado, de que el presente es brote. Hay aquí un cúmulo desesperante de ideas falsas que nos estorban la visión a unos y a otros, a americanos y a europeos. El triunfo de las masas y la consiguiente magnífica ascensión de nivel vital han acontecido en Europa por razones internas, después de dos siglos de educación progresista de las muchedumbres y de un paralelo enriquecimiento económico de la sociedad. Pero ello es que el resultado coincide con el rasgo más decisivo de la

existencia americana: y por eso, porque coincide la situación moral del hombre medio europeo con la del americano, ha acaecido que por vez primera el europeo entiende la vida americana, que antes le era un enigma y un misterio. No se trata, pues, de un influjo, que sería un poco extraño, que sería un reflujo, sino de lo que menos se sospecha aún: se trata de una nivelación. Desde siempre se entreveía oscuramente por los europeos que el nivel medio de la vida era más alto en América que en el viejo continente. La intuición, poco analítica, pero evidente, de este hecho, dio origen a la idea, siempre aceptada, nunca

puesta en duda, de que América era el porvenir. Se comprenderá que idea tan amplia y tan arraigada no podía venir del viento, como dicen que las orquídeas se crían en el aire, sin raíces. El fundamento era aquella entrevisión de un nivel más elevado en la vida media de Ultramar, que contrastaba con el nivel inferior de las minorías mejores de América comparadas con las europeas. Pero la historia, como la agricultura, se nutre de los valles y no de las cimas, de la altitud media social y no de las eminencias.

Vivimos en sazón de nivelaciones: se nivelan las fortunas, se nivela la

cultura entre las distintas clases sociales, se nivelan los sexos. Pues bien: también se nivelan los continentes. Y como el europeo se hallaba vitalmente más bajo, en esta nivelación no ha hecho sino ganar. Por lo tanto, mirada desde esta haz, la subvención de las masas significa un fabuloso aumento de vitalidad y posibilidades; todo lo contrario, pues, de lo que oímos tan a menudo sobre la decadencia de Europa. Frase confusa y tosca, donde no se sabe bien de que se habla, si de los Estados europeos, de la cultura europea, o de lo que está bajo todo esto e importa infinitamente más que todo esto, a saber:

de la vitalidad europea. De los Estados y de la cultura europeos diremos algún vocablo más adelante —y acaso la frase susodicha valga para ellos—; pero en cuanto a la vitalidad, conviene desde luego hacer constar que se trata de un craso error. Dicha en otro giro, tal vez mi afirmación parezca más convincente o menos inverosímil; digo, pues, que hoy un italiano medio, un español medio, un alemán medio, se diferencian menos en tono vital de un yanqui o de un argentino que hace treinta años. Y éste es un dato que no deben olvidar los americanos.

III
LA ALTURA DE LOS TIEMPOS

El imperio de las masas presenta, pues, una vertiente favorable en cuanto significa una subida de todo el nivel histórico, y revela que la vida media se mueve hoy en altura superior a la que ayer pisaba. Lo cual nos hace caer en la cuenta de que la vida puede tener

altitudes diferentes, y que es una frase llena de sentido la que sin sentido suele repetirse cuando se habla de la altura de los tiempos. Conviene que nos detengamos en este punto, porque él nos proporciona manera de fijar uno de los caracteres más sorprendentes de nuestra época.

Se dice, por ejemplo, que esta o la otra cosa no es propia de la altura de los tiempos. En efecto: no el tiempo abstracto de la cronología, que es todo él llano, sino el tiempo vital o que cada generación llama «nuestro tiempo», tiene siempre cierta altitud, se eleva hoy sobre ayer, o se mantiene a la par, o cae

por debajo. La imagen de caer, envainada en el vocablo decadencia, procede de esta intuición. Asimismo, cada cual siente, con mayor o menor claridad, la relación en que su vida propia encuentra con la altura del tiempo donde transcurre. Hay quien se siente en los modos de la existencia actual como un náufrago que no logra salir a flote, la velocidad del *tempo* con que hoy marchan las cosas, el impetu y energía con que se hace todo, angustian al hombre de temple arcaico, y esta angustia mide el desnivel entre la altura de su pulso y la altura de la época. Por otra parte, el que vive con plenitud y a

gusto las formas del presente tiene conciencia de la relación entre la altura de nuestro tiempo y la altura de las diversas edades pretéritas. ¿Cuál es esa relación?

Fuera erróneo suponer que siempre el hombre de una época siente las pasadas, simplemente porque pasadas, como más bajas de nivel que la suya. Bastaría recordar que, al *parescer* de Jorge Manrique,

Cualquiera tiempo pasado
fue mejor.

Pero esto tampoco es verdad. Ni todas las edades se han sentido

inferiores a alguna del pasado, ni todas se han creído superiores a cuantas fueron y recuerdan. Cada edad histórica manifiesta una sensación diferente ante ese extraño fenómeno de la altitud vital, y me sorprende que no hayan reparado nunca pensadores e historiógrafos en hecho tan evidente y sustancioso.

La impresión que Jorge Manrique declara ha sido ciertamente la más general, por lo menos si se toma *grosso modo*. A la mayor parte de las épocas no les pareció su tiempo más elevado que otras edades antiguas. Al contrario, lo más sólito ha sido que los hombres supongan en un vago pretérito tiempos

mejores, de existencia más plenaria: la «edad de oro», decimos los educados por Grecia y Roma; la *Alcheringa*, dicen los salvajes australianos. Esto revela que esos hombres sentían el pulso de su propia vida más o menos falto de plenitud, decaído, incapaz de henchir por completo el cauce de las venas. Por esta razón respetaban el pasado, los tiempos «clásicos», cuya existencia se les presentaba como algo más ancho, más rico, más perfecto y difícil que la vida de su tiempo. Al mirar atrás e imaginar esos siglos más valiosos, les parecía no dominarlos, sino, al contrario, quedar bajo ellos, como un

grado de temperatura, si tuviese conciencia, sentiría que no contiene en sí el grado superior; antes bien, que hay en éste más calorías que en él mismo. Desde ciento cincuenta años después de Cristo, esta impresión de encogimiento vital, de venir a menos, de decaer y perder pulso, crece progresivamente en el Imperio romano. Ya Horacio había cantado: «Nuestros padres, peores que nuestros abuelos, nos engendraron a nosotros aún más depravados, y nosotros daremos una progenie todavía más incapaz.» (*Odas*, libro III, 6.)

Aetas parentum peior

avis tulit
nos nequiores, mox daturos
progeniem vitiosorem.

Dos siglos más tarde no había en todo el Imperio bastantes itálicos medianamente valerosos con quienes cubrir las plazas de centuriones, y hubo que alquilar para este oficio a dálmatas y, luego, a bárbaros del Danubio y el Rin. Mientras tanto, las mujeres se hicieron estériles e Italia se despobló.

Veamos ahora otra clase de épocas que gozan de una impresión vital, al parecer la más opuesta a ésa. Se trata de

un fenómeno muy curioso, que nos importa mucho definir. Cuando, hace no más de treinta años, los políticos peroraban ante las multitudes, solían rechazar esta o la otra medida de gobierno, tal o cual desmán, diciendo que era impropio de la plenitud de los tiempos. Es curioso recordar que la misma frase aparece empleada por Trajano en su famosa carta a Plinio, al recomendarle que no se persiguiese a los cristianos en virtud de denuncias anónimas: *Nec nostri saeculi est*. Ha habido, pues, varias épocas en la historia que se han sentido a sí mismas como arribadas a una altura plena,

definitiva; tiempos en que se cree haber llegado al término de un viaje, en que se cumple un afán antiguo y planifica una esperanza. Es la «plenitud de los tiempos», la completa madurez de la vida histórica. Hace treinta años, en efecto, creía el europeo que la vida humana había llegado a ser lo que debía ser, lo que desde muchas generaciones se venía anhelando que fuese, lo que tendría ya que ser siempre. Los tiempos de plenitud se sienten siempre como resultado de otras muchas edades preparatorias, de otros tiempos sin plenitud, inferiores al propio, sobre los cuales va montada esta hora bien

granada. Vistos desde su altura, aquellos períodos preparatorios aparecen como si en ellos se hubiese vivido de puro afán e ilusión no lograda; tiempos de sólo deseo insatisfecho, de ardientes precursores, de "todavía no", de contraste penoso entre una aspiración clara y la realidad que no le corresponde. Así ve a la Edad Media el siglo XIX. Por fin llega un día en que ese viejo deseo, a veces milenario, parece cumplirse: la realidad lo recoge y obedece. ¡Hemos llegado a la altura entrevista, a la meta anticipada, a la cima del tiempo! Al «todavía no», ha sucedido el «por fin».

Esta era la sensación que de su propia vida tenían nuestros padres y toda su centuria. No se olvide esto: nuestro tiempo es un tiempo que viene después de un tiempo de plenitud. De aquí que, irremediablemente, el que siga adscrito a la otra orilla, a ese próximo plenario pasado, y lo mire todo bajo su óptica, sufrirá el espejismo de sentir la edad presente como un caer desde la plenitud, como una decadencia.

Pero un viejo aficionado a la historia, empedernido tomador de pulso de tiempos, no puede dejarse alucinar por esa óptica de las supuestas plenitudes.

Según he dicho, lo esencial para que exista «plenitud de los tiempos» es que un deseo antiguo, el cual venía arrastrándose anheloso y querellante durante siglos, por fin un día queda satisfecho. Y, en efecto, esos tiempos plenos son tiempos satisfechos de sí mismos; a veces, como en el siglo XIX, archisatisfechos[4]. Pero ahora caemos en la cuenta de que esos siglos tan satisfechos, tan logrados, están muertos por dentro. *La auténtica plenitud vital no consiste en la satisfacción, en el logro, en la arribada*. Ya decía Cervantes que «el camino es siempre mejor que la posada». Un tiempo que ha

satisfecho su deseo, su ideal, es que ya no desea nada más, que se le ha secado la fontana del desear. Es decir, que la famosa plenitud es en realidad una conclusión. Hay siglos que por no saber renovar sus deseos mueren de satisfacción, como muere el zángano afortunado después del vuelo nupcial.[5]

De aquí el dato sorprendente de que esas etapas de llamada plenitud hayan sentido siempre en el poso de sí mismas una peculiarísima tristeza.

El deseo tan lentamente gestado, y que en el siglo XIX parece al cabo realizarse, es lo que, resumiendo, se denominó a sí mismo «cultura

moderna». Ya el nombre es inquietante: ¡que un tiempo se llame a sí mismo «moderno», es decir, último, definitivo, frente al cual todos los demás son puros pretéritos, modestas preparaciones y aspiraciones hacia él! ¡Saetas sin brío que fallan el blanco![6]

¿No se palpa ya aquí la diferencia esencial entre nuestro tiempo y ese que acaba de preterir, de transponer? Nuestro tiempo, en efecto, no se siente ya definitivo; al contrario, en su raíz misma encuentra oscuramente la intuición de que no hay tiempos definitivos, seguros, para siempre cristalizados, sino que, al revés, esa

pretensión de que un tipo de vida —el llamado «cultura moderna»— fuese definitivo, nos parece una obcecación y estrechez inverosímiles del campo visual. Y al sentir así, percibimos una deliciosa impresión de habernos evadido de un recinto angosto y hermético, de haber escapado, y salir de nuevo bajo las estrellas al mundo auténtico, profundo, terrible, imprevisible e inagotable, donde todo, todo es posible: lo mejor y lo peor.

La fe en la cultura moderna era triste: era saber que mañana iba a ser, en todo lo esencial, igual a hoy; que el progreso consistía sólo en avanzar por

todos los "siempres" sobre un camino idéntico al que ya estaba bajo nuestros pies. Un camino así es más bien una prisión que, elástica, se alarga sin libertarnos.

Cuando en los comienzos del Imperio algún fino provincial llegaba a Roma —Lucano, por ejemplo, o Séneca — y veía las majestuosas construcciones imperiales, símbolo de un poder definitivo, sentía contraerse su corazón. Ya nada nuevo podía pasar en el mundo. Roma era eterna. Y si hay una melancolía de las ruinas, que se levanta de ellas como el vaho de las aguas muertas, el provincial sensible percibía

una melancolía no menos premiosa, aunque de signo inverso: la melancolía de los edificios eternos.

Frente a ese estado emotivo, ¿no es evidente que la sensación de nuestra época se parece más a la alegría y alboroto de chicos que se han escapado de la escuela? Ahora ya no sabemos lo que va a pasar mañana en el mundo, y eso secretamente nos regocija; porque eso, ser imprevisible, ser un horizonte siempre abierto a toda posibilidad, es la vida auténtica, la verdadera plenitud de la vida.

Contrasta este diagnóstico, al cual falta, es cierto, su otra mitad, con la

quejumbre de decadencias que lloriquea en las páginas de tantos contemporáneos. Se trata de un error óptico que proviene de múltiples causas. Otro día veremos algunas; pero hoy quiero anticipar la más obvia: proviene de que, fieles a una ideología, en mi opinión periclitada, miran de la historia sólo la política o la cultura, y no advierten que todo eso es sólo la superficie de la historia; que la realidad histórica es, antes que eso y más hondo que eso, un puro afán de vivir, una potencia parecida a las cósmicas; no la misma, por tanto, no *natural*, pero sí hermana de la que inquieta al mar,

fecundiza a la fiera, pone flor en el árbol, hace temblar a la estrella.

Frente a los diagnósticos de decadencia, yo recomiendo el siguiente razonamiento:

La decadencia es, claro está, un concepto comparativo. Se decae de un estado superior hacia un estado inferior. Ahora bien: esa comparación puede hacerse desde los puntos de vista más diferentes y varios que quepa imaginar. Para un fabricante de boquillas de ámbar, el mundo está en decadencia porque ya no se fuma apenas con boquillas de ámbar. Otros puntos de vista serán más respetables que éste,

pero, en rigor, no dejan de ser parciales, arbitrarios y externos a la vida misma cuyos quilates se trata precisamente de evaluar. No hay más que un punto de vista justificado y natural: instalarse en esa vida, contemplarla desde dentro y ver si ella se siente a sí misma decaída, es decir, menguada, debilitada e insípida.

Pero aun mirada por dentro de sí misma, ¿cómo se conoce que una vida se siente o no decaer? Para mi no cabe duda respecto al síntoma decisivo: una vida que no prefiere otra ninguna de antes, de ningún antes, por lo tanto, que se prefiere a sí misma, no puede en

ningún sentido serio llamarse decadente. A esto venía toda mi excursión sobre el problema de la altitud de los tiempos. Pues acaece que precisamente el nuestro goza en este punto de una sensación extrañísima; que yo sepa, única hasta ahora en la historia conocida.

En los salones del último siglo llegaba indefectiblemente una hora en que las damas y sus poetas amaestrados se hacían unos a otros esta pregunta: ¿En qué época quisiera usted haber vivido? Y he aquí que cada uno, echándose a cuestas la figura de su propia vida, se dedicaba a vagar imaginariamente por las vías históricas en busca de un tiempo

donde encajar a gusto el perfil de su existencia. Y es que, aun sintiéndose, o por sentirse en plenitud, ese siglo XIX quedaba, en efecto, ligado al pasado, sobre cuyos hombros creía estar; se veía, en efecto, como la culminación del pasado. De aquí que aún creyese en épocas relativamente clásicas —el siglo de Pericles, el Renacimiento—, donde se habían preparado los valores vigentes. Esto bastaría para hacernos sospechar de los tiempos de plenitud; llevan la cara vuelta hacia atrás, miran el pasado que en ellos se cumple.

Pues bien: ¿qué diría sinceramente cualquier hombre representativo del

presente a quien se hiciese una pregunta parecida? Yo creo que no es dudoso: cualquier pasado, sin excluir ninguno, le daría la impresión de un recinto angosto donde no podría respirar. Es decir, que el hombre del presente siente que su vida es más vida que todas las antiguas, o dicho viceversa, que el pasado íntegro se le ha quedado chico a la humanidad actual. Esta intuición de nuestra vida de hoy anula con su claridad elemental toda lucubración sobre decadencia que no sea muy cautelosa.

Nuestra vida se siente, por lo pronto, de mayor tamaño que todas las vidas. ¿Cómo podrá sentirse decadente? Todo

lo contrario: lo que ha acaecido es que, de puro sentirse más vida, ha perdido todo respeto, toda atención hacia el pasado. De aquí que por vez primera nos encontremos con una época que hace tabla rasa de todo clasicismo, que no reconoce en nada pretérito posible modelo o norma, y sobrevenida al cabo de tantos siglos sin discontinuidad de evolución, parece, no obstante, un comienzo, una alborada, una iniciación, una niñez. Miramos atrás, y el famoso Renacimiento nos parece un tiempo angostísimo, provincial, de vanos gestos —¿por qué no decirlo?—, *cursi*.

Yo resumía, tiempo hace, tal

situación en la forma siguiente: "Esta grave disociación de pretérito y presente es el hecho general de nuestra época, y en ella va incluida la sospecha, más o menos confusa, que engendra el azoramiento peculiar de la vida en estos años. Sentimos que de pronto nos hemos quedado solos sobre la tierra los hombres actuales; que los muertos no se murieron de broma, sino completamente; que ya no pueden ayudarnos. El resto de espíritu tradicional se ha evaporado. Los modelos, las normas, las pautas, no nos sirven. Tenemos que resolvernos nuestros problemas sin colaboración activa del pasado, en pleno actualismo

—sean de arte, de ciencia o de política —. El europeo está solo, sin muertos vivientes a su vera; como Pedro Schlemihl, ha perdido su sombra. Es lo que acontece siempre que llega el mediodía"[7].

¿Cuál es, en resumen, la altura de nuestro tiempo?

No es plenitud de los tiempos, y, sin embargo, se siente sobre todos los tiempos idos y por encima de todas las conocidas plenitudes. No es fácil de formular la impresión que de sí misma tiene nuestra época: cree ser más que las demás, y a la par se siente como un comienzo, sin estar segura de no ser una

agonía. ¿Qué expresión elegiríamos? Tal vez ésta: más que los demás tiempos e inferior a si misma. Fortísima, y a la vez insegura de su destino. Orgullosa de sus fuerzas y a la vez temiéndolas.

IV
EL CRECIMIENTO DE LA VIDA

El imperio de las masas y el ascenso de nivel, la altitud del tiempo que él anuncia, no son, a su vez, más que síntomas de un hecho más completo y general. Este hecho es casi grotesco e increíble en su misma y simple evidencia. Es, sencillamente, que el

mundo, de repente, ha crecido, y con él y en él la vida. Por lo pronto, ésta se ha mundializado efectivamente; quiero decir que el contenido de la vida en el hombre de tipo medio es hoy todo el planeta; que cada individuo vive habitualmente todo el mundo. Hace poco más de un año, los sevillanos seguían hora por hora, en sus periódicos populares, lo que les estaba pasando a unos hombres junto al Polo, es decir, que sobre el fondo ardiente de la campiña bética pasaban témpanos a la deriva. Cada trozo de tierra no está ya recluido en su lugar geométrico, sino que para muchos efectos visuales actúa

en los demás sitios del planeta. Según el principio físico de que las cosas están allí donde actúan, reconoceremos hoy a cualquier punto del globo la más efectiva ubicuidad. Esta proximidad de lo lejano, esta presencia de lo ausente, ha aumentado en proporción fabulosa el horizonte de cada vida.

Y el mundo ha crecido también temporalmente. La prehistoria y la arqueología han descubierto ámbitos históricos de longitud quimérica. Civilizaciones enteras e imperios de que hace poco ni el nombre se sospechaba, han sido anexionados a nuestra memoria como nuevos continentes. El periódico

ilustrado y la pantalla han traído todos estos remotísimos pedazos del mundo a la visión inmediata del vulgo.

Pero este aumento espacio-temporal del mundo no significaría por sí nada. El espacio y el tiempo físicos son lo absolutamente estúpido del universo. Por eso es más justificado de lo que suele creerse el culto a la pura velocidad que transitoriamente ejercitan nuestros contemporáneos. La velocidad hecha de espacio y tiempo es no menos estúpida que sus ingredientes; pero sirve para anular aquéllos. Una estupidez no se puede dominar si no es con otra. Era para el hombre cuestión de honor

triunfar del espacio y el tiempo cósmicos[8], que carecen por completo de sentido, y no hay razón para extrañarse de que nos produzca un pueril placer hacer funcionar la vacía velocidad, con la cual matamos espacio y yugulamos tiempo. Al anularlos, los vivificamos, hacemos posible su aprovechamiento vital, podemos *estar* en más sitios que antes, gozar de más idas y más venidas, consumir en menos tiempo vital más tiempo cósmico.

Pero, en definitiva, el crecimiento sustantivo del mundo no consiste en sus mayores dimensiones, sino en que incluya más cosas. Cada cosa —tómese

la palabra en su más amplio sentido— es algo que se puede desear, intentar, hacer, deshacer, encontrar, gozar o repeler; nombres todos que significan actividades vitales.

Tómese una cualquiera de nuestras actividades; por ejemplo, comprar. Imagínense dos hombres, uno del presente y otro del siglo XVIII, que posean fortuna igual, proporcionalmente al valor del dinero en ambas épocas, y compárese el repertorio de cosas en venta que se ofrece a uno y a otro. La diferencia es casi fabulosa. La cantidad de posibilidades que se abren ante el comprador actual llega a ser

prácticamente ilimitada. No es fácil imaginar con el deseo un objeto que no exista en el mercado, y viceversa: no es posible que un hombre imagine y desee cuanto se halla a la venta. Se me dirá que, con fortuna proporcionalmente igual, el hombre de hoy no podrá comprar más cosas que el del siglo XVIII. El hecho es falso. Hoy se pueden comprar muchas más, porque la industria ha abaratado casi todos los artículos. Pero a la postre no me importaría que el hecho fuese cierto; antes bien, subrayaría más lo que intento decir.

La actividad de comprar concluye en

decidirse por un objeto; pero, por lo mismo, es antes una elección, y la elección comienza por darse cuenta de las posibilidades que ofrece el mercado. De donde resulta que la vida, en su modo «comprar», consiste primeramente en vivir las posibilidades de compra como tales. Cuando se habla de nuestra vida, suele olvidarse esto, que me parece esencialísimo: nuestra vida es, en todo instante y antes que nada, conciencia de lo que nos es posible. Si en cada momento no tuviéramos delante más que una sola posibilidad, carecería de sentido llamarla así. Sería más bien pura necesidad. Pero ahí está: este

extrañísimo hecho de nuestra vida posee la condición radical de que siempre encuentra ante sí varias salidas, que por ser varias adquieren el carácter de posibilidades entre las que hemos de decidir[9]. Tanto vale decir que vivimos como decir que nos encontramos en un ambiente de posibilidades determinadas. A este ámbito suele llamarse «las circunstancias». Toda vida es hallarse dentro de la «circunstancia» o mundo[10]. Porque este es el sentido originario de la idea «mundo». Mundo es el repertorio de nuestras posibilidades vitales. No es, pues, algo aparte y ajeno a nuestra vida, sino que

es su auténtica periferia. Representa lo que podemos ser; por lo tanto, nuestra potencialidad vital. Ésta tiene que concretarse para realizarse, o, dicho de otra manera, llegamos a ser sólo una parte mínima de lo que podemos ser. De aquí que nos parezca el mundo una cosa tan enorme, y nosotros, dentro de él, una cosa tan menuda. El mundo o nuestra vida posible es siempre más que nuestro destino o vida efectiva.

Pero ahora me importa sólo hacer notar cómo ha crecido la vida del hombre en la dimensión de potencialidad. Cuenta con un ámbito de posibilidades fabulosamente mayor que

nunca. En el orden intelectual, encuentra más caminos de posible ideación, más problemas, más datos, más ciencias, más puntos de vista. Mientras los oficios o carreras en la vida primitiva se numeran casi con los dedos de una mano —pastor, cazador, guerrero, mago—, el programa de menesteres posibles hoy es superlativamente grande. En los placeres acontece cosa parecida, si bien —y el fenómeno tiene más gravedad de lo que se supone— no es un elenco tan exuberante como en las demás haces de la vida. Sin embargo, para el hombre de vida media que habita las urbes —y las urbes son la representación de la

existencia actual—, las posibilidades de gozar han aumentado, en lo que va de siglo, de una manera fantástica.

Mas el crecimiento de la potencialidad vital no se reduce a lo dicho hasta aquí. Ha aumentado también en un sentido más inmediato y misterioso. Es un hecho constante y notorio que en el esfuerzo físico y deportivo se cumplen hoy *performances* que superan enormemente a cuantas se conocen del pasado. No basta con admirar cada una de ellas y reconocer el *récord* que baten, sino advertir la impresión que su frecuencia deja en el ánimo, convenciéndonos de que el

organismo humano posee en nuestros tiempos capacidades superiores a las que nunca ha tenido. Porque cosa similar acontece en la ciencia. En un par de lustros, no más, ha ensanchado ésta inverosímilmente su horizonte cósmico. La física de Einstein se mueve en espacios tan vastos, que la antigua física de Newton ocupa en ellos sólo una buhardilla[11]. Y este crecimiento extensivo se debe a un crecimiento intensivo en la previsión científica. La física de Einstein está hecha atendiendo a las mínimas diferencias que antes se despreciaban y no entraban en cuenta por parecer sin importancia. El átomo,

en fin, límite ayer del mundo, resulta que hoy se ha hinchado hasta convertirse en todo un sistema planetario. Y en todo esto no me refiero a lo que pueda significar como perfección de la cultura —eso no me interesa ahora—, sino al crecimiento de las potencias subjetivas que todo eso supone. No subrayo que la física de Einstein sea más exacta que la de Newton, sino que el hombre Einstein sea capaz de mayor exactitud y libertad de espíritu[12] que el hombre Newton; lo mismo que el campeón de boxeo da hoy puñetazos de calibre mayor que se han dado nunca.

Como el cinematógrafo y la

ilustración ponen ante los ojos del hombre medio los lugares más remotos del planeta, los periódicos y las conversaciones le hacen llegar la noticia de estas *performances* intelectuales, que los aparatos técnicos recién inventados confirman desde los escaparates. Todo ello decanta en su mente la impresión de fabulosa prepotencia.

No quiero decir con lo dicho que la vida humana sea hoy mejor que en otros tiempos. No he hablado de la cualidad de la vida presente, sino sólo de su crecimiento, de su avance cuantitativo o potencial. Creo con ello describir vigorosamente la conciencia del hombre

actual, su tono vital, que consiste en sentirse con mayor potencialidad que nunca y parecerle todo lo pretérito afectado de enanismo.

Era necesaria esta descripción para obviar las lucubraciones sobre decadencia, y en especial sobre decadencia occidental, que han pululado en el aire del último decenio. Recuérdese el razonamiento que yo hacía, y que me parece tan sencillo como evidente. No vale hablar de decadencia sin precisar qué es lo que decae. ¿Se refiere el pesimista vocablo a la cultura? ¿Hay una decadencia de la cultura europea? ¿Hay más bien sólo una

decadencia de las organizaciones nacionales europeas? Supongamos que si. ¿Bastaría eso para hablar de la decadencia occidental? En modo alguno. Porque son esas decadencias menguas parciales, relativas a elementos secundarios de la historia —cultura y naciones—. Sólo hay una decadencia absoluta: la que consiste en una vitalidad menguante; y ésta sólo existe cuando se siente. Por esta razón me he detenido a considerar un fenómeno que suele desatenderse: la conciencia o sensación de que toda época tiene de su altitud vital.

Esto nos llevó a hablar de la

«plenitud» que han sentido algunos siglos frente a otros que, inversamente, se veían a sí mismos como decaídos de mayores alturas, de antiguas y relumbrantes edades de oro. Y concluía yo haciendo notar el hecho evidentísimo de que nuestro tiempo se caracteriza por una extraña presunción de ser más que todo otro tiempo pasado; más aún: por desentenderse de todo pretérito, no reconocer épocas clásicas y normativas, sino verse a sí mismo como una vida nueva superior a todas las antiguas e irreductible a ellas.

Dudo de que sin afianzarse bien en esta advertencia se pueda entender a

nuestro tiempo. Porque éste es precisamente su problema. Si se sintiese decaído, vería otras épocas como superiores a él, y esto sería una y misma cosa con estimarlas y admirarlas y venerar los principios que las informaron. Nuestro tiempo tendría ideales claros y firmes, aunque fuese incapaz de realizarlos. Pero la verdad es estrictamente lo contrario: vivimos en un tiempo que se siente fabulosamente capaz para realizar, pero no sabe qué realizar. Domina todas las cosas, pero no es dueño de sí mismo. Se siente perdido en su propia abundancia. Con más medios, más saber, más técnicas

que nunca, resulta que el mundo actual va como el más desdichado que haya habido: puramente a la deriva.

De aquí esa extraña dualidad de prepotencia e inseguridad que anida en el alma contemporánea. Le pasa como se decía del Regente durante la niñez de Luis XV: que tenía todos los talentos, menos el talento para usar de ellos. Muchas cosas parecían *ya* imposibles al siglo XIX, firme en su fe progresista. Hoy, de puro parecernos todo posible, presentimos que es posible también lo peor: el retroceso, la barbarie, la decadencia[13]. Por sí mismo no sería esto un mal síntoma: significaría que

volvemos a tomar contacto con la inseguridad esencial a todo vivir, con la inquietud, a un tiempo dolorosa y deliciosa, que va encerrada en cada minuto si sabemos vivirlo hasta su centro, hasta su pequeña víscera palpitante y cruenta. De ordinario rehuimos palpar esa pulsación pavorosa que hace de cada instante sincero un menudo corazón transeúnte; nos esforzamos por cobrar seguridad e insensibilizarnos para el dramatismo radical de nuestro destino, vertiendo sobre él la costumbre, el uso, el tópico —todos los cloroformos—. Es, pues, benéfico que por primera vez después

de casi tres siglos nos sorprendamos con la conciencia de no saber lo que va a pasar mañana.

Todo el que se coloque ante la existencia en una actitud seria y se haga de ella plenamente responsable, sentirá cierto género de inseguridad que le incita a permanecer alerta. El gesto que la ordenanza romana imponía al centinela de la legión era mantener el índice sobre sus labios para evitar la somnolencia y mantenerse atento. No está mal ese ademán, que parece imperar un mayor silencio al silencio nocturno, para poder oír la secreta germinación del futuro. La seguridad de

las épocas de plenitud —así en la última centuria— es una ilusión óptica que lleva a despreocuparse del porvenir, encargando de su dirección a la mecánica del universo. Lo mismo el liberalismo progresista que el socialismo de Marx, suponen que lo deseado por ellos como futuro óptimo se realizara inexorablemente, con necesidad pareja a la astronómica. Protegidos ante su propia conciencia por esa idea, soltaron el gobernalle de la historia, dejaron de estar alerta, perdieron la agilidad y la eficacia. Así, la vida se les escapó de entre las manos, se hizo por completo insumisa, y hoy

anda suelta sin rumbo conocido. Bajo su máscara de generoso futurismo, el progresista no se preocupa del futuro: convencido de que no tiene sorpresas ni secretos, peripecias ni innovaciones esenciales; seguro de que ya el mundo irá en vía recta, sin desvíos ni retrocesos, retrae su inquietud del porvenir y se instala en un definitivo presente. No podrá extrañar que hoy el mundo parezca vaciado de proyectos, anticipaciones e ideales. Nadie se preocupó de prevenirlos. Tal ha sido la deserción de las minorías directoras, que se halla siempre al reverso de la rebelión de las masas.

Pero ya es tiempo de que volvamos a hablar de ésta. Después de haber insistido en la vertiente favorable que presenta el triunfo de las masas, conviene que nos deslicemos por su otra ladera, más peligrosa.

V
UN DATO ESTADÍSTICO

Este ensayo quisiera vislumbrar el diagnóstico de nuestro tiempo, de nuestra vida actual. Va enunciada la primera parte de él, que puede resumirse así: nuestra vida, como repertorio de posibilidades, es magnífica, exuberante, superior a todas las históricamente

conocidas. Mas por lo mismo que su formato es mayor, ha desbordado todos los cauces, principios, normas e ideales legados por la tradición. Es más vida que todas las vidas, y por lo mismo más problemática. No puede orientarse en el pretérito.[14] Tiene que inventar su propio destino.

Pero ahora hay que completar el diagnóstico. La vida, que es, ante todo, lo que podemos ser, vida posible, es también, y por lo mismo, decidir entre las posibilidades lo que en efecto vamos a ser. Circunstancia y decisión son los dos elementos radicales de que se compone la vida. La circunstancia —las

posibilidades— es lo que de nuestra vida nos es dado e impuesto. Ello constituye lo que llamamos el mundo. La vida no elige su mundo, sino que vivir es encontrarse desde luego en un mundo determinado e incanjeable: en éste de ahora. Nuestro mundo es la dimensión de fatalidad que integra nuestra vida. Pero esta fatalidad vital no se parece a la mecánica. No somos disparados sobre la existencia como la bala de un fusil, cuya trayectoria está absolutamente predeterminada. La fatalidad en que caemos al caer en este mundo —el mundo es siempre *éste*, éste de ahora— consiste en todo lo contrario.

En vez de imponernos una trayectoria, nos impone varias, y, consecuentemente, nos fuerza… a elegir. ¡Sorprendente condición la de nuestra vida! Vivir es sentirse *fatalmente* forzado a ejercitar la libertad, a decidir lo que vamos a ser en este mundo. Ni un solo instante se deja descansar a nuestra actividad de decisión. Inclusive cuando desesperados nos abandonamos a lo que quiera venir, hemos decidido no decidir.

Es, pues, falso decir que en la vida "deciden las circunstancias". Al contrario: las circunstancias son el dilema, siempre nuevo, ante el cual tenemos que decidirnos. Pero el que

decide es nuestro carácter.

Todo esto vale también para la vida colectiva. También en ella hay, primero, un horizonte de posibilidades, y luego, una resolución que elige y decide el modo efectivo de la existencia colectiva. Esta resolución emana del carácter que la sociedad tenga, o, lo que es lo mismo, del tipo de hombre dominante en ella. En nuestro tiempo domina el hombre-masa; es él quien decide. No se diga que esto era lo que acontecía ya en la época de la democracia, del sufragio universal. En el sufragio universal no deciden las masas, sino que su papel consistió en

adherirse a la decisión de una u otra minoría. Éstas presentaban sus «programas» —excelente vocablo—. Los programas eran, en efecto, programas de vida colectiva. En ellos se invitaba a la masa a aceptar un proyecto de decisión.

Hoy acontece una cosa muy diferente. Si se observa la vida pública de los países donde el triunfo de las masas ha avanzado más —son los países mediterráneos—, sorprende notar que en ellos se vive políticamente al día. El fenómeno es sobremanera extraño. El poder público se halla en manos de un representante de masas. Estas son tan

poderosas, que han aniquilado toda posible oposición. Son dueñas del poder público en forma tan incontrastable y superlativa, que sería difícil encontrar en la historia situaciones de gobierno tan preponderante como éstas. Y, sin embargo, el poder público, el gobierno, vive al día; no se presenta como un porvenir franco, ni significa un anuncio claro de futuro, no aparece como comienzo de algo cuyo desarrollo o evolución resulte imaginable. En suma, vive sin programa de vida, sin proyecto. No sabe a dónde va, porque, en rigor, no va, no tiene camino prefijado, trayectoria anticipada. Cuando ese

poder público intenta justificarse, no alude para nada al futuro, sino, al contrario, se recluye en el presente y dice con perfecta sinceridad: «soy un modo anormal de gobierno que es impuesto por las circunstancias». Es decir, por la urgencia del presente, no por cálculos del futuro. De aquí que su actuación se reduzca a esquivar el conflicto de cada hora; no a resolverlo, sino a escapar de él por de pronto, empleando los medios que sean, aun a costa de acumular, con su empleo, mayores conflictos sobre la hora próxima. Así ha sido siempre el poder público cuando lo ejercieron

directamente las masas: omnipotente y efímero. El hombre-masa es el hombre cuya vida carece de proyectos y va a la deriva. Por eso no construye nada, aunque sus posibilidades, sus poderes, sean enormes.

Y este tipo de hombre decide en nuestro tiempo. Conviene, pues, que analicemos su carácter.

La clave para este análisis se encuentra cuando, retrocediendo al comienzo de este ensayo, nos preguntamos: ¿De dónde han venido todas estas muchedumbres que ahora llenan y rebosan el escenario histórico?

Hace algunos años destacaba el gran

economista Werner Sombart un dato sencillísimo, que es extraño no conste en toda cabeza que se preocupe de los asuntos contemporáneos. Este simplicísimo dato basta por sí solo para aclarar nuestra visión de la Europa actual, y si no basta, pone en la pista de todo esclarecimiento. El dato es el siguiente: desde que en el siglo VI comienza la historia europea, hasta el año 1800 —por lo tanto, en toda la longitud de doce siglos—, Europa no consigue llegar a otra cifra de población que la de 180 millones de habitantes. Pues bien: de 1800 a 1914 —por lo tanto, en poco más de un siglo— la

población europea asciende de 180 a ¡460 millones! Presume que el contraste de estas cifras no deja lugar a duda respecto a las dotes prolíficas de la última centuria. En tres generaciones ha producido gigantescamente pasta humana que, lanzada como un torrente sobre el área histórica, la ha inundado. Bastaría, repito, este dato para comprender el triunfo de las masas y cuando en él se refleja y se anuncia. Por otra parte, debe ser añadido como el sumando más concreto al crecimiento de la vida que antes hice constar.

Pero a la par nos muestra ese dato que es infundada la admiración con que

subrayamos el crecimiento de países nuevos como los Estados Unidos de América. Nos maravilla su crecimiento, que en un siglo ha llegado a cien millones de hombres, cuando lo maravilloso es la proliferación de Europa. He aquí otra razón para corregir el espejismo que supone una americanización de Europa. Ni siquiera el rasgo que pudiera parecer más evidente para caracterizar a América — la velocidad de aumento de su población — le es peculiar. Europa ha crecido en el siglo pasado mucho más que América. América está hecha con el reboso de Europa.

Mas aunque no sea tan conocido como debiera el dato calculado por Werner Sombart, era de sobra notorio el hecho confuso de haber aumentado considerablemente la población europea para insistir en él. No es, pues, el aumento de población lo que en las cifras transcritas me interesa, sino que merced a su contraste ponen de relieve la vertiginosidad del crecimiento. Ésta es la que ahora nos importa. Porque esa vertiginosidad significa que han sido proyectados a bocanadas sobre la historia montones y montones de hombres en ritmo tan acelerado, que no era fácil saturarlos de la cultura

tradicional.

Y, en efecto, el tipo medio del actual hombre europeo posee un alma más sana y más fuerte que la del pasado siglo, pero mucho más simple. De aquí que a veces produzca la impresión de un hombre primitivo surgido inesperadamente en medio de una viejísima civilización. En las escuelas, que tanto enorgullecían al pasado siglo, no ha podido hacerse otra cosa que enseñar a las masas las técnicas de la vida moderna, pero no se ha logrado educarlas. Se les han dado instrumentos para vivir intensamente, pero no sensibilidad para los grandes deberes

históricos; se les han inoculado atropelladamente el orgullo y el poder de los medios modernos, pero no el espíritu. Por eso no quieren nada con el espíritu, y las nuevas generaciones se disponen a tomar el mando del mundo como si el mundo fuese un paraíso sin huellas antiguas, sin problemas tradicionales y complejos.

Corresponde, pues, al siglo pasado la gloria y la responsabilidad de haber soltado sobre la haz de la historia las grandes muchedumbres. Por lo mismo ofrece este hecho la perspectiva más adecuada para juzgar con equidad a esa centuria. Algo extraordinario,

incomparable, debía de haber en ella cuando en su atmósfera se producen tales cosechas de fruto humano. Es frívola y ridícula toda preferencia de los principios que inspiraron cualquiera otra edad pretérita si antes no demuestra que se ha hecho cargo de este hecho magnífico y ha intentado digerirlo. Aparece la historia entera como un gigantesco laboratorio donde se han hecho todos los ensayos imaginables para obtener una fórmula de vida pública que favoreciese la planta "hombre". Y rebosando toda posible sofisticación, nos encontramos con la experiencia de que al someter la

simiente humana al tratamiento de estos dos principios, democracia liberal y técnica, en un solo siglo se triplica la especie europea.

Hecho tan exuberante nos fuerza, si no preferimos ser dementes, a sacar estas consecuencias: primera, que la democracia liberal fundada en la creación técnica es el tipo superior de vida pública hasta ahora conocido; segunda, que ese tipo de vida no será el mejor imaginable, pero el que imaginemos mejor tendrá que conservar lo esencial de aquellos principios; tercera, que es suicida todo retorno a formas de vida inferiores a la del siglo

XIX.

Una vez reconocido esto con toda la claridad que demanda la claridad del hecho mismo, es preciso revolverse contra el siglo XIX. Si es evidente que había en él algo extraordinario e incomparable, no lo es menos que debió de padecer ciertos vicios radicales, ciertas constitutivas insuficiencias cuando ha engendrado una casta de hombres —los hombres-masa rebeldes — que ponen en peligro inminente los principios mismos a que debieron la vida. Si ese tipo humano sigue dueño de Europa y es, definitivamente, quien decide, bastarán treinta años para que

nuestro continente retroceda a la barbarie. Las técnicas jurídicas y materiales se volatilizarán con la misma facilidad con que se han perdido tantas veces secretos de fabricación.[15] La vida toda se contraerá. La actual abundancia de posibilidades se convertirá en efectiva mengua, escasez, impotencia angustiosa; en verdadera decadencia. Porque la rebelión de las masas es una misma cosa con lo que Rathenau llamaba «la invasión vertical de los bárbaros».

Importa, pues, mucho conocer a fondo a este hombre-masa, que es pura potencia del mayor bien y del mayor



mal.

VI
COMIENZA LA DISECCIÓN DEL HOMBRE-MASA

¿Cómo es este hombre-masa que domina hoy la vida publica? —la política y la no política—. ¿Por qué es como es?; quiero decir, ¿cómo se ha producido?

Conviene responder conjuntamente a ambas cuestiones, porque se prestan

mutuo esclarecimiento. El hombre que ahora intenta ponerse al frente de la existencia europea es muy distinto del que dirigió al siglo XIX, pero fue producido y preparado en el siglo XIX. Cualquier mente perspicaz de 1820, de 1850, de 1880, pudo, por un sencillo razonamiento *a priori*, prever la gravedad de la situación histórica actual. Y, en efecto, nada nuevo acontece que no haya sido previsto cien años hace. «¡Las masas avanzan!», decía, apocalíptico, Hegel. «Sin un nuevo poder espiritual, nuestra época, que es una época revolucionaria, producirá una catástrofe», anunciaba Augusto Comte.

«¡Veo subir la pleamar del nihilismo!», gritaba desde un risco de la Engadina el mostachudo Nietzsche. Es falso decir que la historia no es previsible. Innumerables veces ha sido profetizada. Si el porvenir no ofreciese un flanco a la profecía, no podría tampoco comprendérsele cuando luego se cumple y se hace pasado. La idea de que el historiador es un profeta del revés, resume toda la filosofía de la historia. Ciertamente que sólo cabe anticipar la estructura general del futuro; pero eso mismo es lo único que en verdad comprendemos del pretérito o del presente. Por eso, si quiere usted ver

bien su época, mírela usted desde lejos. ¿A qué distancia? Muy sencillo: a la distancia justa que le impida ver la nariz de Cleopatra.

¿Qué aspecto ofrece la vida de ese hombre multitudinario, que con progresiva abundancia va engendrando el siglo XIX? Por lo pronto, un aspecto de omnímoda facilidad material. Nunca ha podido el hombre medio resolver con tanta holgura su problema económico. Mientras en proporción menguaban las grandes fortunas y se hacía más dura la existencia del obrero industrial, el hombre medio de cualquier clase social encontraba cada día más franco su

horizonte económico. Cada día agregaba un nuevo lujo al repertorio de su *estándar* vital. Cada día su posición era más segura y más independiente del arbitrio ajeno. Lo que antes se hubiera considerado como un beneficio de la suerte, que inspiraba humilde gratitud hacia el destino, se convirtió en un derecho que no se agradece, sino que se exige. Desde 1900 comienza también el obrero a ampliar y asegurar su vida. Sin embargo, tiene que luchar para conseguirlo. No se encuentra, como el hombre medio, con un bienestar puesto ante él solícitamente por una sociedad y un Estado que son un portento de

organización.

A esta facilidad y seguridad económica añádanse las físicas: el *comfort* y el orden público. La vida va sobre cómodos carriles, y no hay verosimilitud de que intervenga en ella nada violento y peligroso.

Situación de tal modo abierta y franca tenía por fuerza que decantar en el estrato más profundo de esas almas medias una impresión vital, que podía expresarse con el giro, tan gracioso y agudo, de nuestro viejo pueblo: «ancha es Castilla». Es decir, que en todos esos órdenes elementales y decisivos, la vida se presentó al hombre nuevo *exenta de*

impedimentos. La comprensión de este hecho y su importancia surgen automáticamente cuando se recuerda que esa franquía vital faltó por completo a los hombres vulgares del pasado. Fue, por el contrario, para ellos la vida un destino premioso en lo económico y en lo físico. Sintieron el vivir *a nativitate* como un cúmulo de impedimentos que era forzoso soportar, sin que cupiera otra solución que adaptarse a ellos, alojarse en la angostura que dejaban.

Pero es aún más clara la contraposición de situaciones si de lo material pasamos a lo civil y moral. El hombre medio, desde la segunda mitad

del siglo XIX, no halla ante sí barreras sociales ningunas. Es decir, tampoco en las formas de la vida pública se encuentra al nacer con trabas y limitaciones. Nada le obliga a contener su vida. También aquí «ancha es Castilla». No existen los «estados» ni las «castas». No hay nadie civilmente privilegiado. El hombre medio aprende que todos los hombres son legalmente iguales.

Jamás en toda la historia había sido puesto el hombre en una circunstancia o contorno vital que se pareciera ni de lejos al que esas condiciones determinan. Se trata, en efecto, de una

innovación radical en el destino humano, que es implantada por el siglo XIX. Se crea un nuevo escenario para la existencia del hombre, nuevo en lo físico y en lo social. Tres principios han hecho posible ese nuevo mundo: la democracia liberal, la experimentación científica y el industrialismo. Los dos últimos pueden resumirse en uno: la técnica. Ninguno de esos principios fue inventado por el siglo XIX, sino que proceden de las dos centurias anteriores. El honor del siglo XIX no estriba en su invención, sino en su implantación. Nadie desconoce esto. Pero no basta con el reconocimiento abstracto, sino que es

preciso hacerse cargo de sus inexorables consecuencias.

El siglo XIX fue esencialmente revolucionario. Lo que tuvo de tal no ha de buscarse en el espectáculo de sus barricadas, que, sin más, no constituyen una revolución, sino en que colocó al hombre medio —a la gran masa social — en condiciones de vida radicalmente opuestas a las que siempre le habían rodeado. Volvió del revés la existencia pública. La revolución no es la sublevación contra el orden preexistente, sino la implantación de un nuevo orden que tergiversa el tradicional. Por eso no hay exageración

alguna en decir que el hombre engendrado por el siglo XIX es, para los efectos de la vida pública, un hombre aparte de todos los demás hombres. El del siglo XVIII se diferencia, claro está, del dominante en el XVII, y éste del que caracteriza al XVI, pero todos ellos resultan parientes, similares y aun idénticos en lo esencial si se confronta con ellos este hombre nuevo. Para el «vulgo» de todas las épocas, «vida» había significado ante todo limitación, obligación, dependencia; en una palabra, presión. Si se quiere, dígase opresión, con tal que no se entienda por ésta sólo la jurídica y social, olvidando la

cósmica. Porque esta última es la que no ha faltado nunca hasta hace cien años, fecha en que comienza la expansión de la técnica científica —física y administrativa— prácticamente ilimitada. Antes, aun para el rico y poderoso, el mundo era un ámbito de pobreza, dificultad y peligro.[16]

El mundo que desde el nacimiento rodea al hombre nuevo no le mueve a limitarse en ningún sentido, no le presenta veto ni contención alguna, sino que, al contrario, hostiga sus apetitos, que, en principio, pueden crecer indefinidamente. Pues acontece —y esto es muy importante— que ese mundo del

siglo XIX y comienzos del XX no sólo tiene las perfecciones y amplitudes que de hecho posee, sino que además sugiere a sus habitantes una seguridad radical en que mañana será aún más rico, más perfecto y más amplio, como si gozase de un espontáneo e inagotable crecimiento. Todavía hoy, a pesar de algunos signos que inician una pequeña brecha en esa fe rotunda, todavía hoy muy pocos hombres dudan de que los automóviles serán dentro de cinco años más confortables y más baratos que los del día. Se cree en esto lo mismo que en la próxima salida del sol. El símil es formal. Porque, en efecto, el hombre

vulgar, al encontrarse con ese mundo técnica y socialmente tan perfecto, cree que lo ha producido la naturaleza, y no piensa nunca en los esfuerzos geniales de individuos excelentes que supone su creación. Menos todavía admitirá la idea de que todas estas facilidades siguen apoyándose en ciertas difíciles virtudes de los hombres, el menor fallo de los cuales volatilizaría rápidamente la magnífica construcción.

Esto nos lleva a apuntar en el diagrama psicológico del hombre-masa actual dos primeros rasgos: la libre expansión de sus deseos vitales, por lo tanto, de su persona y la radical

ingratitud hacia cuanto ha hecho posible la facilidad de su existencia. Uno y otro rasgo componen la conocida psicología del niño mimado. Y en efecto, no erraría quien utilice ésta como una cuadrícula para mirar a su través el alma de las masas actuales. Heredero de un pasado larguísimo y genial —genial de inspiraciones y de esfuerzos— el nuevo vulgo ha sido mimado por el mundo en torno. Mimar es no limitar los deseos, dar la impresión a un ser de que todo le está permitido y a nada está obligado. La criatura sometida a este régimen no tiene la experiencia de sus propios confines. A fuerza de evitarle toda

presión en derredor, todo choque con otros seres, llega a creer efectivamente que sólo él existe, y se acostumbra a no contar con los demás, sobre todo a no contar con nadie como superior a él. Esta sensación de la superioridad ajena sólo podía proporcionársela quien, más fuerte que él, le hubiese obligado a renunciar a un deseo, a reducirse, a contenerse. Así habría aprendido esta esencial disciplina: «Ahí concluyo yo y empieza otro que puede más que yo. En el mundo, por lo visto, hay dos: yo y otro superior a mí.» Al hombre medio de otras épocas le enseñaba cotidianamente su mundo esta elemental

sabiduría, porque era un mundo tan toscamente organizado, que las catástrofes eran frecuentes y no había en él nada seguro, abundante ni estable. Pero las nuevas masas se encuentran con un paisaje lleno de posibilidades y, además, seguro, y todo ello presto, a su disposición, sin depender de su previo esfuerzo, como hallamos el sol en lo alto sin que nosotros lo hayamos subido al hombro. Ningún ser humano agradece a otro el aire que respira, porque el aire no ha sido fabricado por nadie: pertenece al conjunto de lo que «está ahí», de lo que decimos «es natural», porque no falta. Estas masas mimadas

son lo bastante poco inteligentes para creer que esa organización material y social, puesta a su disposición como el aire, es de su mismo origen, ya que tampoco falla, al parecer, y es casi tan perfecta como la natural.

Mi tesis es, pues, esta: la perfección misma con que el siglo XIX ha dado una organización a ciertos órdenes de la vida, es origen de que las masas beneficiarias no la consideren como organización, sino como naturaleza. Así se explica y define el absurdo estado de ánimo que esas masas revelan: no les preocupa más que su bienestar, y, al mismo tiempo, son insolidarias de las

causas de ese bienestar. Como no ven en las ventajas de la civilización un invento y construcción prodigiosos, que sólo con grandes esfuerzos y cautelas se pueden sostener, creen que su papel se reduce a exigirlas perentoriamente, cual si fuesen derechos nativos. En los motines que la escasez provoca suelen las masas populares buscar pan, y el medio que emplean suele ser destruir las panaderías. Esto puede servir como símbolo del comportamiento que, en más vastas y sutiles proporciones, usan las masas actuales frente a la civilización que las nutre.[17]

VII
VIDA NOBLE Y VIDA VULGAR, O ESFUERZO E INERCIA

Por lo pronto somos aquello que nuestro mundo nos invita a ser, y las facciones fundamentales de nuestra alma son impresas en ella por el perfil del

contorno como por un molde. Naturalmente, vivir no es más que tratar con el mundo. El cariz general que él nos presenta será el cariz general de nuestra vida. Por eso insisto tanto en hacer notar que el mundo donde han nacido las masas actuales mostraba una fisonomía radicalmente nueva en la historia. Mientras en el pretérito vivir significaba para el hombre medio encontrar en derredor dificultades, peligros, escaseces, limitaciones de destino y dependencia, el mundo nuevo aparece como un ámbito de posibilidades prácticamente ilimitadas, seguro, donde no se depende de nadie.

En torno a esta impresión primaria y permanente se va a formar cada alma contemporánea, como en torno a la opuesta se formaron las antiguas. Porque esta impresión fundamental se convierte en voz interior que murmura sin cesar unas como palabras en lo más profundo de la persona y le insinúa tenazmente una definición de la vida que es a la vez un imperativo. Y si la impresión tradicional decía: «Vivir es sentirse limitado y, por lo mismo, tener que contar con lo que nos limita», la voz novísima grita: «Vivir es no encontrar limitación alguna, por lo tanto, abandonarse tranquilamente a sí mismo.

Prácticamente nada es imposible, nada es peligroso y, en principio, nadie es superior a nadie».

Esta experiencia básica modifica por completo la estructura tradicional, perenne, del hombre-masa. Porque éste se sintió siempre constitutivamente referido a limitaciones materiales y a poderes superiores sociales. Esto era, a sus ojos, la vida. Si lograba mejorar su situación, si ascendía socialmente, lo atribuía a un azar de la fortuna, que le era nominativamente favorable. Y cuando no a esto, a un enorme esfuerzo que él sabía muy bien cuánto le había costado. En uno y otro caso se trataba de

una excepción a la índole normal de la vida y del mundo; excepción que, como tal, era debida a alguna causa especialísima.

Pero la nueva masa encuentra la plena franquía vital como estado nativo y establecido, sin causa especial ninguna. Nada de fuera la incita a reconocerse límites y, por lo tanto, a contar en todo momento con otras instancias, sobre todo con instancias superiores. El labriego chino creía, hasta hace poco, que el bienestar de su vida dependía de las virtudes privadas que tuviese a bien poseer el emperador. Por lo tanto, su vida era constantemente

referida a esta instancia suprema de que dependía. *Mas el hombre que analizamos se habitúa a no apelar de sí mismo a ninguna instancia fuera de él*. Está satisfecho tal y como es. Igualmente, sin necesidad de ser vano, como lo más natural del mundo, tenderá a afirmar y dar por bueno cuanto en sí halla: opiniones, apetitos, preferencias o gustos. ¿Por qué no, si, según hemos visto, nada ni nadie le fuerza a caer en la cuenta de que él es un hombre de segunda clase, limitadísimo, incapaz de crear ni conservar la organización misma que da a su vida esa amplitud y contentamiento, en los cuales funda tal

afirmación de su persona?

Nunca el hombre-masa hubiera apelado a nada fuera de él si la *circunstancia* no le hubiese forzado violentamente a ello. Como ahora la circunstancia no le obliga, el eterno hombre-masa, consecuente con su índole, deja de apelar y se siente soberano de su vida. En cambio, el hombre selecto o excelente está constituido por una íntima necesidad de apelar de sí mismo a una norma más allá de él, superior a él, a cuyo servicio libremente se pone. Recuérdese que al comienzo distinguíamos al hombre excelente del hombre vulgar diciendo

que aquél es el que se exige mucho a sí mismo, y éste, el que no se exige nada, sino que se contenta con lo que es, y está encantado consigo[18]. Contra lo que suele creerse, es la criatura de selección, y no la masa, quien vive en esencial servidumbre. No le sabe su vida si no la hace consistir en servicio a algo trascendente. Por eso no estima la necesidad de servir como una opresión. Cuando ésta, por azar, le falta, siente desasosiego e inventa nuevas normas más difíciles, más exigentes, que le opriman. Esto es la vida como disciplina —la vida noble—. La nobleza se define por la exigencia, por

las obligaciones, no por los derechos. *Noblesse oblige*. «Vivir a gusto es de plebeyo: el noble aspira a ordenación y a ley» (Goethe). Los privilegios de la nobleza no son originariamente concesiones o favores, sino, por el contrario, conquistas. Y, en principio, supone su mantenimiento que el privilegiado sería capaz de reconquistarlas en todo instante, si fuese necesario y alguien se lo disputase.[19] Los derechos privados o *privilegios* no son, pues, pasiva posesión y simple goce, sino que representan el perfil adonde llega el esfuerzo de la persona. En cambio, los derechos comunes, como

son los «del hombre y del ciudadano», son propiedad pasiva, puro usufructo y beneficio, don generoso del destino con que todo hombre se encuentra, y que no responde a esfuerzo ninguno, como no sea el respirar y evitar la demencia. Yo diría, pues, que el derecho impersonal se tiene, y el personal se sostiene.

Es irritante la degeneración sufrida en el vocabulario usual por una palabra tan inspiradora como «nobleza». Porque al significar para muchos «nobleza de sangre», hereditaria, se convierte en algo parecido a los derechos comunes, en una calidad estática y pasiva, que se recibe y se transmite como una cosa

inerte. Pero el sentido propio, el *étymo* del vocablo «nobleza» es esencialmente dinámico. Noble significa el «conocido», se entiende el conocido de todo el mundo, el famoso, que se ha dado a conocer sobresaliendo de la masa anónima. Implica un esfuerzo insólito que motivó la fama. Equivale, pues, noble, a esforzado o excelente. La nobleza o fama del hijo es ya puro beneficio. El hijo es conocido porque su padre logró ser famoso. Es conocido por reflejo, y, en efecto, la nobleza hereditaria tiene un carácter indirecto, es luz espejada, es nobleza lunar como hecha con muertos. Sólo queda en ella

de vivo, auténtico, dinámico, la incitación que produce en el descendiente a mantener el nivel de esfuerzo que el antepasado alcanzó. Siempre, aun en este sentido desvirtuado, *noblesse oblige*. El noble originario se obliga a sí mismo, y al noble hereditario le obliga la herencia. Hay, de todas suertes, cierta contradicción en el traspaso de la nobleza, desde el noble inicial, a sus sucesores. Más lógicos los chinos, invierten el orden de la transmisión, y no es el padre quien ennoblece al hijo, sino el hijo quien, al conseguir la nobleza, la comunica a sus antepasados, destacando

con su esfuerzo a su estirpe humilde. Por eso, al conceder los rangos de nobleza, se gradúan por el número de generaciones atrás que quedan prestigiabas, y hay quien sólo hace noble a su padre y quien alarga su fama hasta el quinto o décimo abuelo. Los antepasados viven del hombre actual cuya nobleza es efectiva, actuante; en suma: *es*; no *fue*.[20]

La «nobleza» no aparece como término formal hasta el Imperio romano, y precisamente para oponerlo a la nobleza hereditaria, ya en decadencia.

Para mí, nobleza es sinónimo de vida esforzada, puesta siempre a

superarse a sí misma, a trascender de lo que ya es hacia lo que se propone como deber y exigencia. De esta manera, la vida noble queda contrapuesta a la vida vulgar o inerte, que, estáticamente, se recluye en sí misma, condenada a perpetua inmanencia, como una fuerza exterior no la obligue a salir de sí. De aquí que llamemos masa a este modo de ser hombre, no tanto porque sea multitudinario, cuanto porque es inerte.

Conforme se avanza por la existencia, va uno hartándose de advertir que la mayor parte de los hombres —y de las mujeres— son incapaces de otro esfuerzo que el estrictamente impuesto

como reacción a una necesidad externa. Por lo mismo, quedan más aislados y como monumentalizados en nuestra experiencia los poquísimos seres que hemos conocido capaces de un esfuerzo espontáneo y lujoso. Son los hombres selectos, los nobles, los únicos activos, y no sólo reactivos, para quienes vivir es una perpetua tensión, un incesante entrenamiento. Entrenamiento = *askesis*. Son los ascetas.[21]

No sorprenda esta aparente digresión. Para definir al hombre-masa actual, que es tan masa como el de siempre, pero que quiere suplantar a los excelentes, hay que contraponerlo a las

dos formas puras que en él se mezclan: la masa normal y el auténtico noble o esforzado.

Ahora podemos caminar más deprisa, porque ya somos dueños de lo que, a mi juicio, es la clave o ecuación psicológica del tipo humano dominante hoy. Todo lo que sigue es consecuencia o corolario de esa estructura radical que podría resumirse así: el mundo organizado por el siglo XIX, al producir automáticamente un hombre nuevo, ha metido en él formidables apetitos, poderosos medios de todo orden para satisfacerlos —económicos, corporales (higiene, salud media superior a la de

todos los tiempos), civiles y técnicos (entiendo por éstos la enormidad de conocimientos parciales y de eficiencia práctica que hoy tiene el hombre medio y de que siempre careció en el pasado) —. Después de haber metido en él todas estas potencias, el siglo XIX lo ha abandonado a sí mismo, y entonces, siguiendo el hombre medio su índole natural, se ha cerrado dentro de sí. De esta suerte, nos encontramos con una masa más fuerte que la de ninguna época, pero, a diferencia de la tradicional, hermetizada en sí misma, incapaz de atender a nada ni a nadie, creyendo que se basta; en suma: indócil.

[22] Continuando las cosas como hasta aquí, cada día se notará más en toda Europa —y por reflejo en todo el mundo — que las masas son incapaces de dejarse dirigir en ningún orden. En las horas difíciles que llegan para nuestro continente, es posible que, súbitamente angustiadas, tengan un momento la buena voluntad de aceptar, en ciertas materias especialmente premiosas, la dirección de minorías superiores.

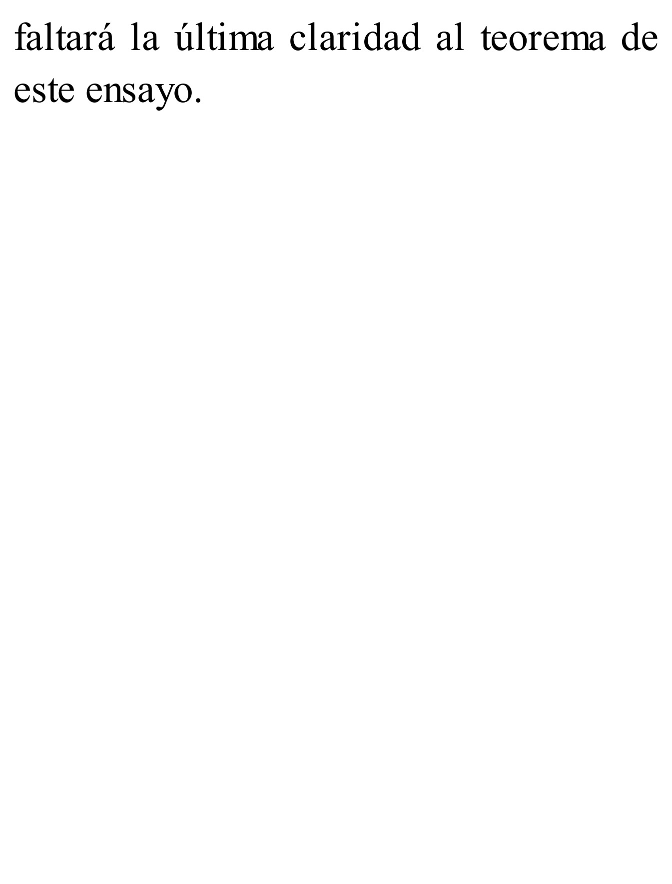
Pero aun esa buena voluntad fracasará. Porque la textura radical de su alma está hecha de hermetismo e indocilidad, porque les falta, de nacimiento, la función de atender a lo

que está más allá de ellas, sean hechos, sean personas. Querrán seguir a alguien, y no podrán. Querrán oír, y descubrirán que son sordas.

Por otra parte, es ilusorio pensar que el hombre medio vigente, por mucho que haya ascendido su nivel vital en comparación con el de otros tiempos, va a poder regir por sí mismo el proceso de la civilización. Digo *proceso*, no ya *progreso*. El simple proceso de mantener la civilización actual es superlativamente complejo y requiere sutilezas incalculables. Mal puede gobernarlo este hombre medio que ha aprendido a usar muchos aparatos de

civilización, pero que se caracteriza por ignorar de raíz los principios mismos de la civilización.

Reitero al lector que, paciente, haya leído hasta aquí, la conveniencia de no entender todos estos enunciados atribuyéndoles desde luego un significado político. La actividad política, que es de toda la vida pública la más eficiente y la más visible, es, en cambio, la postrera, resultante de otras más íntimas e impalpables. Así, la indocilidad política no sería grave si no proviniese de una más honda y decisiva indocilidad intelectual y moral. Por eso, mientras no hayamos analizado ésta,



faltará la última claridad al teorema de este ensayo.

VIII
POR QUÉ LAS MASAS INTERVIENEN EN TODO, Y POR QUÉ SÓLO INTERVIENEN VIOLENTAMENTE

Quedamos en que ha acontecido algo sobremanera paradójico, pero que en verdad era naturalísimo: de puro mostrarse abiertos mundo y vida al hombre mediocre, se le ha cerrado a éste el alma. Pues bien: yo sostengo que en esa obliteración de las almas medias consiste la rebeldía de las masas, en que a su vez consiste el gigantesco problema planteado hoy a la humanidad.

Ya sé que muchos de los que me leen no piensan lo mismo que yo. También esto es naturalísimo y confirma el teorema. Pues aunque resulte en definitiva errónea mi opinión, siempre quedaría el hecho de que muchos de

esos lectores discrepantes no han pensado cinco minutos sobre tan compleja materia. ¿Cómo van a pensar lo mismo que yo? Pero al creerse con derecho a tener una opinión sobre el asunto sin previo esfuerzo para forjársela, manifiestan su ejemplar pertenencia al modo absurdo de ser hombre que he llamado «masa rebelde». Eso es precisamente tener obliterada, hermética, el alma. En este caso se trataría de hermetismo intelectual. La persona se encuentra con un repertorio de ideas dentro de sí. Decide contentarse con ellas y considerarse intelectualmente completa. Al no echar

de menos nada fuera de sí, se instala definitivamente en aquel repertorio. He ahí el mecanismo de la obliteración.

El hombre-masa se siente perfecto. Un hombre de selección, para sentirse perfecto, necesita ser especialmente vanidoso, y la creencia en su perfección no está consustancialmente unida a él, no es ingenua, sino que llega de su vanidad, y aun para él mismo tiene un carácter ficticio, imaginario y problemático. Por eso el vanidoso necesita de los demás, busca en ellos la confirmación de la idea que quiere tener de sí mismo. De suerte que ni aun en este caso morboso, ni aun «cegado» por la vanidad,

consigue el hombre noble sentirse de verdad completo. En cambio, al hombre mediocre de nuestros días, al nuevo Adán, no se le ocurre dudar de su propia plenitud. Su confianza en sí es, como de Adán, paradisíaca. El hermetismo nato de su alma le impide lo que sería condición previa para descubrir su insuficiencia: compararse con otros seres. Compararse sería salir un rato de sí mismo y trasladarse al prójimo. Pero el alma mediocre es incapaz de transmigraciones —deporte supremo—.

Nos encontramos, pues, con la misma diferencia que eternamente existe entre el tonto y el perspicaz. Éste se

sorprende a sí mismo siempre a dos dedos de ser tonto; por ello hace un esfuerzo para escapar a la inminente tontería, y en ese esfuerzo consiste la inteligencia. El tonto, en cambio, no se sospecha a sí mismo: se parece discretísimo, y de ahí la envidiable tranquilidad con que el necio se asienta e instala en su propia torpeza Como esos insectos que no hay manera de extraer fuera del orificio en que habitan, no hay modo de desalojar al tonto de su tontería, llevarle de paseo un rato más allá de su ceguera y obligarle a que contraste su torpe visión habitual con otros modos de ver más sutiles. El tonto

es vitalicio y sin poros. Por eso decía Anatole France que un necio es mucho más funesto que un malvado. Porque el malvado descansa algunas veces; el necio, jamás.[23]

No se trata de que el hombre-masa sea tonto. Por el contrario, el actual es más listo, tiene más capacidad intelectiva que el de ninguna otra época. Pero esa capacidad no le sirve de nada; en rigor, la vaga sensación de poseerla le sirve sólo para cerrarse más en si y no usarla. De una vez para siempre consagra el surtidor de tópicos, prejuicios, cabos de ideas o, simplemente, vocablos hueros que el

azar ha amontonado en su interior, y con una audacia que sólo por la ingenuidad se explica, los impondrá dondequiera. Esto es lo que en el primer capítulo enunciaba yo como característico en nuestra época: no que el vulgar crea que es sobresaliente y no vulgar, sino que el vulgar proclame e imponga el derecho de la vulgaridad o la vulgaridad como un derecho.

El imperio que sobre la vida pública ejerce hoy la vulgaridad intelectual es acaso el factor de la presente situación más nuevo, menos asimilable a nada del pretérito. Por lo menos en la historia europea hasta la fecha, nunca el vulgo

había creído tener «ideas» sobre las cosas. Tenía creencias, tradiciones, experiencias, proverbios, hábitos mentales, pero no se imaginaba en posesión de opiniones teóricas sobre lo que las cosas son o deben ser, por ejemplo, sobre política o sobre literatura. Le parecía bien o mal lo que el político proyectaba y hacía; aportaba o retiraba su adhesión, pero su actitud se reducía a repercutir, positiva o negativamente, la acción creadora de otros. Nunca se le ocurrió oponer a las «ideas» del político otras suyas; ni siquiera juzgar las «ideas» del político desde el tribunal de otras «ideas» que

creía poseer. Lo mismo en arte y en los demás órdenes de la vida pública. Una innata conciencia de su limitación, de no estar calificado para teorizar[24], se lo vedaba completamente. La consecuencia automática de esto era que el vulgo no pensaba, ni de lejos, decidir en casi ninguna de las actividades públicas, que en su mayor parte son de índole teórica.

Hoy, en cambio, el hombre medio tiene las «ideas» más taxativas sobre cuanto acontece y debe acontecer en el universo. Por eso ha perdido el uso de la audición. ¿Para qué oír, si ya tiene dentro cuanto falta? Ya no es sazón de escuchar, sino, al contrario, de juzgar, de

sentenciar, de decidir. No hay cuestión de vida pública donde no intervenga, ciego y sordo como es, imponiendo sus «opiniones».

Pero ¿no es esto una ventaja? ¿No representa una progreso enorme que las masas tengan «ideas», es decir, que sean cultas? En manera alguna. Las «ideas» de este hombre medio no son auténticamente ideas, ni su posesión es cultura. La idea es un jaque a la verdad. Quien quiera tener ideas necesita antes disponerse a querer la verdad y aceptar las reglas de juego que ella imponga. No vale hablar de ideas u opiniones donde no se admite una instancia que las

regula, una serie de normas a que en la discusión cabe apelar. Estas normas son los principios de la cultura. No me importa cuáles. Lo que digo es que no hay cultura donde no hay normas a que nuestros prójimos puedan recurrir. No hay cultura donde no hay principios de legalidad civil a que apelar. No hay cultura donde no hay acatamiento de ciertas últimas posiciones intelectuales a que referirse en la disputa[25]. No hay cultura cuando no preside a las relaciones económicas un régimen de tráfico bajo el cual ampararse. No hay cultura donde las polémicas estéticas no reconocen la necesidad de justificar la

obra de arte.

Cuando faltan todas esas cosas, no hay cultura; hay, en el sentido más estricto de la palabra, barbarie. Y esto es, no nos hagamos ilusiones, lo que empieza a haber en Europa bajo la progresiva rebelión de las masas. El viajero que llega a un país bárbaro sabe que en aquel territorio no rigen principios a que quepa recurrir. No hay normas bárbaras propiamente. La barbarie es ausencia de normas y de posible apelación.

El más y el menos de cultura se mide por la mayor o menor precisión de las normas. Donde hay poca, regulan éstas

la vida sólo *grosso modo*; donde hay mucha, penetran hasta el detalle en el ejercicio de todas las actividades.[26]

Cualquiera puede darse cuenta de que en Europa, desde hace años, han empezado a pasar «cosas raras». Por dar algún ejemplo concreto de estas cosas raras, nombraré ciertos movimientos políticos, como el sindicalismo y el fascismo. No se diga que parecen raros simplemente porque son nuevos. El entusiasmo por la innovación es de tal modo ingénito en el europeo, que le ha llevado a producir la historia más inquieta de cuantas se conocen. No se atribuya, pues, lo que

estos nuevos hechos tienen de raro a lo que tienen de nuevo, sino a la extrañísima vitola de estas novedades. Bajo las especies de sindicalismo y fascismo aparece por primera vez en Europa un tipo de hombre que *no quiere dar razones ni quiere tener razón*, sino que, sencillamente, se muestra resuelto a imponer sus opiniones. He aquí lo nuevo: el derecho a no tener razón, la razón de la sinrazón. Yo veo en ello la manifestación más palpable del nuevo modo de ser las masas, por haberse resuelto a dirigir la sociedad sin capacidad para ello. En su conducta política se revela la estructura del alma

nueva de la manera más cruda y contundente; pero la clave está en el hermetismo intelectual. El hombre medio se encuentra con «ideas» dentro de sí, pero carece de la función de idear. Ni sospecha siquiera cuál es el elemento utilísimo en que las ideas viven. Quiere opinar. De aquí que sus «ideas» no sean efectivamente sino apetitos con palabras, como las romanzas musicales.

Tener una idea es creer que se poseen las razones de ella, y es, por lo tanto, creer que exista una razón, un orbe de verdades inteligibles. Idear, opinar, es una misma cosa con apelar a tal instancia, supeditarse a ella, aceptar su

código y su sentencia, creer, por lo tanto, que la forma superior de la convivencia es el diálogo en que se discuten las razones de nuestras ideas. Pero el hombre-masa se sentiría perdido si aceptase la discusión, e instintivamente repudia la obligación de acatar esa instancia suprema que se halla fuera de él. Por eso, lo «nuevo» es en Europa «acabar con las discusiones», y se detesta toda forma de convivencia que por si misma implique acatamiento de normas objetivas, desde la conversación hasta el Parlamento, pasando por la ciencia. Esto quiere decir que se renuncia a la convivencia

de cultura, que es una convivencia bajo normas, y se retrocede a una convivencia bárbara. Se suprimen todos los trámites normales y se va directamente a la imposición de lo que se desea. El hermetismo del alma, que, como hemos visto antes, empuja a la masa para que intervenga en toda la vida pública, la lleva también, inexorablemente, a un procedimiento único de intervención: la acción directa.

El día en que se reconstruya la génesis de nuestro tiempo, se advertirá que las primeras notas de su peculiar melodía sonaron en aquellos grupos sindicalistas y realistas franceses de

hacia 1900, inventores de la manera y la palabra «acción directa». Perpetuamente el hombre ha acudido a la violencia: unas veces este recurso era simplemente un crimen, y no nos interesa. Pero otras era la violencia el medio a que recurría el que había agotado antes todos los demás para defender la razón y la justicia que creía tener. Será muy lamentable que la condición humana lleve una y otra vez a esta forma de violencia, pero es innegable que ella significa el mayor homenaje a la razón y la justicia. Como que no es tal violencia otra cosa que la razón exasperada. La fuerza era, en efecto, la *ultima ratio*. Un

poco estúpidamente ha solido entenderse con ironía esta expresión, que declara muy bien el previo rendimiento de la fuerza a las normas racionales. La civilización no es otra cosa que el ensayo de reducir la fuerza a *ultima ratio* Ahora empezamos a ver esto con sobrada claridad, porque la «acción directa» consiste en invertir el orden y proclamar la violencia como *prima ratio*, en rigor, como única razón. Es ella la norma que propone la anulación de toda norma, que suprime todo intermedio entre nuestro propósito y su imposición. Es la *Charta Magna* de la barbarie.

Conviene recordar que en todo tiempo, cuando la masa, por uno u otro motivo, ha actuado en la vida pública, lo ha hecho en forma de «acción directa». Fue, pues, siempre el modo de operar natural a las masas. Y corrobora enérgicamente la tesis de este ensayo el hecho patente de que ahora, cuando la intervención directa de las masas en la vida pública ha pasado de casual e infrecuente a ser lo normal, aparezca la «acción directa» oficialmente como norma reconocida.

Toda la convivencia humana va cayendo bajo este nuevo régimen en que se suprimen las instancias indirectas. En

el trato social se suprime la «buena educación». La literatura como «acción directa» se constituye en el insulto. Las relaciones sexuales reducen sus trámites.

¡Trámites, normas, cortesía, usos intermediarios, justicia, razón! ¿De qué vino inventar todo esto, crear tanta complicación? Todo ello se resume en la palabra civilización, que, al través de la idea de *civis*, el ciudadano, descubre su propio origen. Se trata con todo ello de hacer posible la ciudad, la comunidad, la convivencia. Por eso, si miramos por dentro cada uno de esos trebejos de la civilización que acabo de enumerar,

hallaremos una misma entraña en todos. Todos, en efecto, suponen el deseo radical y progresivo de contar cada persona con las demás. Civilización es, antes que nada, voluntad de convivencia. Se es incivil y bárbaro en la medida en que no se cuente con los demás. La barbarie es tendencia a la disociación. Y así todas las épocas bárbaras han sido tiempos de desparramamiento humano, polulación de mínimos grupos separados y hostiles.

La forma que en política ha representado la más alta voluntad de convivencia es la democracia liberal. Ella lleva al extremo la resolución de

contar con el prójimo y es prototipo de la «acción indirecta». El liberalismo es el principio de derecho político según el cual el poder público, no obstante ser omnipotente, se limita a sí mismo y procura, aun a su costa, dejar hueco en el Estado que él impera para que puedan vivir los que ni piensan ni sienten como él, es decir, como los más fuertes, como la mayoría. El liberalismo —conviene hoy recordar esto— es la suprema generosidad: es el derecho que la mayoría otorga a la minoría y es, por lo tanto, el más noble grito que ha sonado en el planeta. Proclama la decisión de convivir con el enemigo: más aún, con

el enemigo débil. Era inverosímil que la especie humana hubiese llegado a una cosa tan bonita, tan paradójica, tan elegante, tan acrobática, tan antinatural. Por eso, no debe sorprender que prontamente parezca esa misma especie resuelta a abandonarla. Es un ejercicio demasiado difícil y complicado para que se consolide en la tierra.

¡Convivir con el enemigo! ¡Gobernar con la oposición! ¿No empieza a ser ya incomprensible semejante ternura? Nada acusa con mayor claridad la fisonomía del presente como el hecho de que vayan siendo tan pocos los países donde existe la oposición. En casi todos una masa

homogénea pesa sobre el poder público y aplasta, aniquila todo grupo opositor. La masa —¿quién lo diría al ver su aspecto compacto y multitudinario?— no desea la convivencia con lo que no es ella. Odia a muerte lo que no es ella.

IX
PRIMITIVISMO Y TÉCNICA

Me importa mucho recordar aquí que estamos sumergidos en el análisis de una situación —la del presente— sustancialmente equívoca. Por eso insinué al principio que todos los rasgos actuales, y en especial la rebelión de las masas, presentan doble vertiente.

Cualquiera de ellos no sólo tolera, sino que reclama una doble interpretación, favorable y peyorativa. Y este equívoco no reside en nuestro juicio, sino en la realidad misma. No es que pueda parecerme por un lado bien, por otro mal, sino que en sí misma la situación presente es potencia bifronte de triunfo o de muerte.

No es cosa de lastrar este ensayo con toda una metafísica de la historia. Pero claro es que lo voy construyendo sobre el cimiento subterráneo de mis convicciones filosóficas expuestas o aludidas en otros lugares. No creo en la absoluta determinación de la historia. Al

contrario, pienso que toda vida y, por lo tanto, la histórica, se compone de puros instantes, cada uno de los cuales ésta relativamente indeterminado con respecto al anterior, de suerte que en él la realidad vacila, *piétine sur place*, y no sabe bien si decidirse por una u otra entre varias posibilidades. Este titubeo metafísico proporciona a todo lo vital esa inconfundible cualidad de vibración y estremecimiento.

La rebelión de las masas *puede*, en efecto, ser tránsito a una nueva y sin par organización de la humanidad, pero también *puede* ser una catástrofe en el destino humano. No hay razón para

negar la realidad del progreso; pero es preciso corregir la noción que cree seguro este progreso. Más congruente con los hechos es pensar que no hay ningún progreso seguro, ninguna evolución sin la amenaza de involución y retroceso. Todo, todo es posible en la historia —lo mismo el progreso triunfal e indefinido que la periódica regresión—. Porque la vida, individual o colectiva, personal o histórica, es la única entidad del universo cuya sustancia es peligro. Se compone de peripecias. Es, rigorosamente hablando, drama.[27]

Esto, que es verdad en general,

adquiere mayor intensidad en los «momentos críticos», como es el presente. Y así, los síntomas de nueva conducta que bajo el imperio actual de las masas van apareciendo y agrupábamos bajo el título de «acción directa», *pueden* anunciar también futuras perfecciones. Es claro que toda vieja cultura arrastra en su avance tejidos caducos y no parva cargazón de materia córnea, estorbo a la vida y tóxico residuo. Hay instituciones muertas, valoraciones y respetos supervivientes y ya sin sentido, soluciones indebidamente complicadas, normas que han probado su

insustancialidad. Todos estos elementos de la acción *indirecta*, de la civilización, demandan una época del frenesí simplificador. La levita y el plastrón románticos solicitan una venganza por medio del actual *deshabillé* y el «en mangas de camisa». Aquí la simplificación es higiene y mejor gusto; por lo tanto, una solución más perfecta, como siempre que con menos medios se consigue más. El árbol del amor romántico exigía también una poda para que cayeran las demasiadas magnolias falsas zurcidas a sus ramas y el furor de lianas, volutas, retorcimientos e intrincaciones que no lo

dejaban solearse.

En general, la vida pública, sobre todo la política, requería urgentemente una reducción a lo auténtico, y la humanidad europea no podría dar el salto elástico que el optimista reclama de ella si no se pone antes desnuda, si no se aligera hasta su pura esencialidad, hasta cumplir consigo misma. El entusiasmo que siento por esta disciplina de nudificación, de autenticidad, la conciencia de que es imprescindible para franquear el paso a un futuro estimable, me hace reivindicar plena libertad de ideador frente a todo el pasado. Es el porvenir quien debe

imperar sobre el pretérito, y de él recibimos la orden para nuestra conducta frente a cuanto fue.[28]

Pero es preciso evitar el pecado mayor de los que dirigieron el siglo XIX: la defectuosa conciencia de su responsabilidad, que les hizo no mantenerse alerta y en vigilancia. Dejarse deslizar por la pendiente favorable que presenta el curso de los acontecimientos y embotarse para la dimensión de peligro y mal cariz que aun la hora más jocunda posee, es precisamente faltar a la misión de responsable. Hoy se hace menester suscitar una hiperestesia de

responsabilidad en los que sean capaces de sentirla, y parece lo más urgente subrayar el lado palmariamente funesto de los síntomas actuales.

Es indudable que en un balance diagnóstico de nuestra vida pública los factores adversos superan con mucho a los favorables, si el cálculo se hace no tanto pensando en el presente como en lo que anuncian y prometen.

Todo el crecimiento de posibilidades concretas que ha experimentado la vida corre riesgo de anularse a sí mismo al topar con el más pavoroso problema sobrevenido en el destino europeo y que de nuevo formulo:

se ha apoderado de la dirección social un tipo de hombre a quien no interesan los principios de la civilización. No los de ésta o los de aquélla, sino —a lo que hoy puede juzgarse— los de ninguna. Le interesan, evidentemente, los anestésicos, los automóviles y algunas cosas más. Pero esto confirma su radical desinterés hacia la civilización. Pues esas cosas son sólo productos de ella, y el fervor que se les dedica hace resaltar más crudamente la insensibilidad para los principios de que nacen. Baste hacer constar este hecho: desde que existen las *nuove scienze*, las ciencias físicas —por lo tanto, desde el Renacimiento—,

el entusiasmo hacia ellas había aumentado sin colapso a lo largo del tiempo. Más concretamente: el número de gentes que en proporción se dedicaban a esas puras investigaciones era mayor en cada generación. El primer caso de retroceso —repito, proporcional— se ha producido en la generación que hoy va de los veinte a los treinta. En los laboratorios de ciencia pura empieza a ser difícil atraer discípulos. Y esto acontece cuando la industria alcanza su mayor desarrollo y cuando las gentes muestran mayor apetito por el uso de aparatos y medicinas creados por la ciencia.

Si no fuera prolijo, podría demostrarse pareja incongruencia en política, en arte, en moral, en religión y en las zonas cotidianas de la vida.

¿Qué nos significa situación tan paradójica? Este ensayo pretende haber preparado la respuesta a tal pregunta. Significa que el hombre hoy dominante es un primitivo, un *Naturmensch* emergiendo en medio de un mundo civilizado. Lo civilizado es el mundo, pero su habitante no lo es: ni siquiera ve en él la civilización, sino que usa de ella como si fuese naturaleza. El nuevo hombre desea el automóvil y goza de él; pero cree que es fruta espontánea de un

árbol edénico. En el fondo de su alma desconoce el carácter artificial, casi inverosímil, de la civilización, y no alargará su entusiasmo por los aparatos hasta los principios que los hacen posibles Cuando más arriba, transponiendo unas palabras de Rathenau, decía yo que asistimos a la «invasión vertical de los bárbaros», pudo juzgarse —como es sólito— que se trataba sólo de una «frase». Ahora se ve que la expresión podrá enunciar una verdad o un error, pero que es lo contrario de una «frase», a saber: una definición formal que condensa todo un complicado análisis. El hombre-masa

actual es, en efecto, un primitivo, que por los bastidores se ha deslizado en el viejo escenario de la civilización.

A toda hora se habla hoy de los progresos fabulosos de la técnica; pero yo no veo que se hable, ni por los mejores, con una conciencia de su porvenir suficientemente dramático. El mismo Spengler, tan sutil y tan hondo —aunque tan maniático—, me parece en este punto demasiado optimista. Pues cree que a la «cultura» va a suceder una época de «civilización», bajo la cual entiende sobre todo la técnica. La idea que Spengler tiene de la «cultura», y en general de la historia, es tan remota de

la presupuesta en este ensayo, que no es fácil, ni aun para rectificarlas, traer aquí a comento sus conclusiones. Sólo brincando sobre distancias y precisiones, para reducir ambos puntos de vista a un común denominador, pudiera plantearse así la divergencia: Spengler cree que la técnica puede seguir viviendo cuando ha muerto el interés por los principios de la cultura. Yo no puedo resolverme a creer tal cosa. La técnica es, consustancialmente, ciencia, y la ciencia no existe si no interesa en su pureza y por ella misma, y no puede interesar si las gentes no continúan entusiasmadas con los

principios generales de la cultura. Si se embota este fervor —como parece ocurrir—, la técnica sólo puede pervivir un rato, el que le dure la inercia del impulso cultural que la creó. Se vive con la técnica, pero no *de* la técnica. Esta no se nutre ni respira a sí misma, no es *causa sui*, sino precipitado útil, práctico, de preocupaciones superfluas, imprácticas.[29]

Voy, pues, a la advertencia de que el actual interés por la técnica no garantiza nada, y menos que nada el progreso mismo o la perduración de la técnica. Bien está que se considere el tecnicismo como uno de los rasgos característicos

de la «cultura moderna», es decir, de una cultura que contiene un género de ciencia, el cual resulta materialmente aprovechable. Por eso, al resumir la fisonomía novísima de la vida implantada por el siglo XIX, me quedaba yo con estas dos solas facciones: democracia liberal y técnica.[30] Pero repito que me sorprende la ligereza con que al hablar de la técnica se olvida que su víscera cordial es la ciencia pura, y que las condiciones de su perpetuación involucran las que hacen posible el puro ejercicio científico. ¿Se ha pensado en todas las cosas que necesitan seguir vigentes en las almas para que pueda

seguir habiendo de verdad «hombres de ciencia»? ¿Se cree en serio que mientras haya *dóllars* habrá ciencia? Esta idea en que muchos se tranquilizan no es sino una prueba más de primitivismo.

¡Ahí es nada la cantidad de ingredientes, los más dispares entre sí, que es menester reunir y agitar para obtener el *cocktail* de la ciencia fisicoquímica! Aun contentándose con la presión más débil y somera del tema, salta ya el clarísimo hecho de que en toda la amplitud de la tierra y en toda la del tiempo, la fisicoquímica sólo ha logrado constituirse, establecerse plenamente en el breve cuadrilátero que

inscriben Londres, Berlín, Viena y París. Y aun dentro de ese cuadrilátero, sólo en el siglo XIX. Esto demuestra que la ciencia experimental es uno de los productos más improbables de la historia. Magos, sacerdotes, guerreros y pastores han pululado donde y como quiera. Pero esta fauna del hombre experimental requiere, por lo visto, para producirse, un conjunto de condiciones más insólito que el que engendra al unicornio. Hecho tan sobrio y tan magro debía hacer reflexionar un poco sobre el carácter supervolátil, evaporante, de la inspiración científica.[31] ¡Lucido va quien crea que si Europa desapareciese

podrían los norteamericanos *continuar* la ciencia!

Importaría mucho tratar a fondo el asunto y especificar con toda minucia cuáles son los supuestos históricos, vitales de la ciencia experimental y, consecuentemente, de la técnica. Pero no se espere que, aun aclarada la cuestión, el hombre-masa se daría por enterado. El hombre-masa no atiende a razones, y sólo aprende en su propia carne.

Una observación me impide hacerme ilusiones sobre la eficacia de tales prédicas, que a fuer de racionales tendrían que ser sutiles. ¿No es demasiado absurdo que en las

circunstancias actuales no sienta el hombre medio, espontáneamente y sin prédicas, fervor superlativo hacia aquellas ciencias y sus congéneres las biológicas? Porque repárese en cuál es la situación actual: mientras, evidentemente, todas las demás cosas de la cultura se han vuelto problemáticas —la política, el arte, las normas sociales, la moral misma—, hay una que cada día comprueba, de la manera más indiscutible y más propia para hacer efecto al hombre-masa, su maravillosa eficiencia: la ciencia empírica. Cada día facilita un nuevo invento que ese hombre medio utiliza; cada día produce un

nuevo analgésico o vacuna, de que ese hombre medio se beneficia. Todo el mundo sabe que, no cediendo la inspiración científica, si se triplicasen o decuplicasen los laboratorios, se multiplicarían automáticamente riqueza, comodidades, salud, bienestar. ¿Puede imaginarse propaganda más formidable y contundente en favor de un principio vital? ¿Cómo, no obstante, no hay sombra de que las masas se pidan a sí mismas un sacrificio de dinero y de atención para dotar mejor la ciencia? Lejos de eso, la posguerra ha convertido al hombre de ciencia en el nuevo paria social. Y conste que me refiero a físicos,

químicos, biólogos —no a los filósofos —. La filosofía no necesita ni protección, ni atención, ni simpatía de la masa. Cuida su aspecto de perfecta inutilidad,[32] y con ello se liberta de toda supeditación al hombre medio. Se sabe a sí misma, por esencia, problemática, y abraza alegre su libre destino de Pájaro del Buen Dios, sin pedir a nadie que cuente con ella, ni recomendarse, ni defenderse. Si a alguien, buenamente, le aprovecha para algo, se regocija por simple simpatía humana; pero no vive de ese provecho ajeno, ni lo premedita, ni lo espera. ¿Cómo va a pretender que nadie la tome

en serio, si ella comienza por dudar de su propia existencia, si no vive más que en la medida en que se combata a sí misma, en que se desviva a si misma? Dejemos, pues, a un lado la filosofía, que es aventura de otro rango.

Pero las ciencias experimentales sí necesitan de la masa, como ésta necesita de ellas, so pena de sucumbir, ya que en un planeta sin fisicoquímica no puede sustentarse el número de hombres hoy existentes.

¿Qué razonamientos pueden conseguir lo que no consigue el automóvil, donde van y vienen esos hombres, y la inyección de «pantopón»,

que fulmina, *milagrosa*, sus dolores? La desproporción entre el beneficio constante y patente que la ciencia les procura, y el interés que por ella muestran es tal que no hay modo de sobornarse a sí mismo con ilusorias esperanzas y esperar más que barbarie de quien así se comporta. *Máxime si, según veremos, este despego hacia la ciencia como tal, aparece, quizá con mayor claridad que en ninguna otra parte, en la masa de los técnicos mismos —de médicos, ingenieros, etc.* —, los cuales suelen ejercer su profesión con un estado de espíritu idéntico en lo esencial al de quien se

contenta con usar del automóvil o comprar el tubo de aspirina, sin la menor solidaridad íntima con el destino de la ciencia, de la civilización.

Habrá quien se sienta más sobrecogido por otros síntomas de barbarie emergente que, siendo de cualidad positiva, de acción, y no de omisión, saltan más a los ojos y se materializan en espectáculo. Para mí es éste de la desproporción entre el provecho que el hombre medio recibe de la ciencia y la gratitud que le dedica —que no le dedica— el más aterrador[33]. Sólo acierto a explicarme esta ausencia del adecuado

reconocimiento si recuerdo que en el centro de África los negros van también en automóvil y se aspirinizan. El europeo que *empieza* a predominar —ésta es mi hipótesis— sería, *relativamente a la compleja civilización en que ha nacido*, un hombre primitivo, un bárbaro emergiendo por escotillón, un «invasor vertical».

X
PRIMITIVISMO E HISTORIA

La naturaleza está siempre ahí. Se sostiene a sí misma. En ella, en la selva, podemos impunemente ser salvajes. Podemos, inclusive, resolvernos a no dejar de serlo nunca, sin más riesgo que el advenimiento de otros seres que no lo sean. Pero, en principio, son posibles

pueblos perennemente primitivos. Los hay. Breyssig los ha llamado "los pueblos de la perpetua aurora", los que se han quedado en una alborada detenida, congelada, que no avanza hacia ningún mediodía.

Esto pasa en el mundo que es sólo naturaleza. Pero no pasa en el mundo que es civilización, como el nuestro. La civilización no está ahí, no se sostiene a sí misma. Es artificio y requiere un artista o artesano. Si usted quiere aprovecharse de las ventajas de la civilización, pero no se preocupa usted de sostener la civilización..., se ha fastidiado usted. En un dos por tres se

queda usted sin civilización. ¡Un descuido, y cuando mira usted en derredor, todo se ha volatilizado! Como si hubiese recogido unos tapices que tapaban la pura naturaleza, reaparece repristinada la selva primitiva. La selva siempre es primitiva. Y viceversa: todo lo primitivo es selva.

A los románticos de todos los tiempos les dislocaban estas escenas de violación, en que lo natural e infrahumano volvía a oprimir la palidez humana de la mujer, y pintaban al cisne sobre Leda, estremecido; al toro con Pasifhae y a Antíope bajo el capro. Generalizando, hallaron un espectáculo

más sutilmente indecente en el paisaje con ruinas, donde la piedra civilizada, geométrica, se ahoga bajo el abrazo de la silvestre vegetación. Cuando un buen romántico divisa un edificio, lo primero que sus ojos buscan es, sobre la acrótera o el tejado, el «amarillo jaramago». El anuncia que, en definitiva, todo es tierra, que dondequiera la selva rebrota.

Sería estúpido reírse del romántico. *También* el romántico tiene razón. Bajo esas imágenes inocentemente perversas late un enorme y sempiterno problema: el de las relaciones entre la civilización y lo que quedó tras ella —la naturaleza— entre lo racional y lo cósmico.

Reclamo, pues, la franquía para ocuparme de él en otra ocasión y para ser en la hora oportuna romántico.

Pero ahora me encuentro en faena opuesta. Se trata de contener la selva invasora. El «buen europeo» tiene que dedicarse ahora a lo que constituye, como es sabido, grave preocuparon de los Estados australianos: a impedir que las chumberas ganen terreno y arrojen a los hombres al mar. Hacia el año cuarenta y tantos, un emigrante meridional, nostálgico de su paisaje —¿Málaga, Sicilia?—, llevó a Australia un tiesto con una chumberita de nada. Hoy los presupuestos de Oceanía se

cargan con partidas onerosas destinadas a la guerra contra la chumbera, que ha invadido el continente y cada año gana en sección más de un kilómetro.

El hombre-masa cree que la civilización en que ha nacido y que usa es tan espontánea y primigenia como la naturaleza, e *ipso facto* se convierte en primitivo. La civilización se le antoja selva. Ya lo he dicho. Pero ahora hay que añadir algunas precisiones.

Los principios en que se apoya el mundo civilizado —el que hay que sostener— no existen para el hombre medio actual. No le interesan los valores fundamentales de la cultura, no

se hace solidario de ellos, no está dispuesto a ponerse en su servicio. ¿Cómo ha pasado esto? Por muchas causas; pero ahora voy a destacar sólo una.

La civilización, cuanto más avanza, se hace más compleja y más difícil. Los problemas que hoy plantea son archiintrincados. Cada vez es menor el número de personas cuya mente está a la altura de los problemas. La posguerra nos ofrece un ejemplo bien claro de ello. La reconstrucción de Europa —se va viendo— es un asunto demasiado algebraico, y el europeo vulgar se revela inferior a tan sutil empresa. No es

que falten medios para la solución. Faltan cabezas. Más exactamente: hay algunas cabezas, muy pocas, pero el cuerpo vulgar de la Europa central no quiere ponérselas sobre los hombros.

Este desequilibrio entre la sutileza complicada de los problemas y la de las mentes será cada vez mayor si no se pone remedio, y constituye la más elemental tragedia de la civilización. De puro ser fértiles y certeros los principios que la informan, aumenta su cosecha en cantidad y en agudeza hasta rebosar la receptividad del hombre normal. No creo que esto haya acontecido nunca en el pasado. Todas

las civilizaciones han fenecido por la insuficiencia de sus principios. La europea amenaza sucumbir por lo contrario. En Grecia y Roma no fracasó el hombre, sino sus principios. El Imperio romano finiquita por falta de técnica. Al llegar a un grado de población grande y exigir tan vasta convivencia la solución de ciertas urgencias materiales que sólo la técnica podía hallar, comenzó el mundo antiguo a involucionar, a retroceder y consumirse.

Mas ahora es el hombre quien fracasa por no poder seguir emparejado con el progreso de su misma

civilización. Da grima oír hablar sobre los temas más elementales del día a las personas relativamente más cultas. Parecen toscos labriegos que con dedos gruesos y torpes quieren coger una aguja que está sobre una mesa. Se mangan, por ejemplo, los temas políticos y sociales con el instrumental de conceptos romos que sirvieron hace doscientos años para afrontar situaciones de hecho doscientas veces menos sutiles.

Civilización avanzada es una y misma cosa con problemas arduos. De aquí que cuanto mayor sea el progreso, más en peligro está. La vida es cada vez mejor, pero, bien entendido, cada vez

más complicada. Claro es que al complicarse los problemas se van perfeccionando también los medios pata resolverlos. Pero es menester que cada nueva generación se haga dueña de esos medios adelantados. Entre éstos —por concretar un poco— hay uno perogrullescamente unido al avance de la civilización, que es tener mucho pasado a su espalda, mucha experiencia; en suma: historia. El saber histórico es una técnica de primer orden para conservar y continuar una civilización proyecta. No porque dé soluciones positivas al nuevo cariz de los conflictos vitales —la vida es siempre

diferente de lo que fue—, sino porque evita cometer errores ingenuos de otros tiempos. Pero si usted, encima de ser viejo, y, por lo tanto, de que su vida empieza a ser difícil, ha perdido la memoria del pasado, no aprovecha usted su experiencia, entonces todo son desventajas. Pues yo creo que esta es la situación de Europa. Las gentes más «cultas» de hoy padecen una ignorancia histórica increíble. Yo sostengo que hoy sabe el europeo dirigente mucha menos historia que el hombre del siglo XVIII, y aun del XVII. Aquel saber histórico de las minorías gobernantes —gobernantes *sensu lato*— hizo posible el avance

prodigioso del siglo XIX. Su política está pensada —por el XVIII— precisamente para evitar los errores de todas las políticas antiguas, está ideada en *vista* de esos errores y resume en su sustancia la más larga experiencia. Pero ya el siglo XIX comenzó a perder «cultura histórica», a pesar de que en su transcurso los especialistas la hicieron avanzar muchísimo como ciencia.[34] A este abandono se deben en buena parte sus peculiares errores, que hoy gravitan sobre nosotros. En su último tercio se inició —aún subterráneamente— la involución, el retroceso a la barbarie, esto es, a la ingenuidad y primitivismo

de quien no tiene u olvida su pasado.

Por eso son *bolchevismo* y *fascismo*, los dos intentos «nuevos» de política que en Europa y sus aledaños se están haciendo, dos claros ejemplos de regresión sustancial. No tanto por el contenido positivo de sus doctrinas que, aislado, tiene naturalmente una verdad parcial —¿Quién en el universo no tiene una porciúncula de razón?— como por la manera *anti*-histórica, anacrónica, con que tratan su parte de razón. Movimientos típicos de hombres-masas, dirigidos, como todos los que lo son, por hombres mediocres, extemporáneos y sin larga memoria, sin «conciencia

histórica», se comportan desde un principio como si hubiesen pasado ya, como si acaeciendo en esta hora perteneciesen a la fauna de antaño.

La cuestión no está en ser o no ser comunista y bolchevique. No discuto el credo. Lo que es inconcebible y anacrónico es que un comunista de 1917 se lance a hacer una revolución que es, en su forma, idéntica a todas las que antes ha habido y en que no se corrigen lo más mínimo los defectos y errores de las antiguas. Por eso no es interesante históricamente lo acontecido en Rusia; por eso es estrictamente lo contrario que un comienzo de vida humana. Es, por lo

contrario, una monótona repetición de la revolución de siempre, es el perfecto lugar común de las revoluciones. Hasta el punto de que no hay frase hecha, de las muchas que sobre las revoluciones la vieja experiencia humana ha hecho, que no reciba deplorable confirmación cuando se aplica a ésta. «¡La revolución devora a sus propios hijos!» «La revolución comienza por un partido mesurado, pasa en seguida a los extremistas y comienza muy pronto a retroceder hacia una restauración», etc., etc. A los cuales tópicos venerables podían agregarse algunas otras verdades menos notorias, pero no menos

probables, entre ellas ésta: una revolución no dura más de quince años, período que coincide con la vigencia de una generación.[35]

Quien aspire verdaderamente a crear una nueva realidad social o política necesita preocuparse ante todo de que esos humildísimos lugares comunes de la experiencia histórica queden invalidados por la situación que él suscita. Por mi parte, reservaré la calificación de genial para el político que apenas comience a operar comiencen a volverse locos los profesores de Historia de los institutos, en vista de que todas las «leyes» de su

ciencia resultan caducadas, interrumpidas y hechas cisco.

Invirtiendo el signo que afecta al bolchevismo, podríamos decir cosas similares del fascismo. Ni uno ni otro ensayo están «a la altura de los tiempos», no llevan dentro de sí escorzado todo el pretérito, condición irremisible para superarlo. Con el pasado no se lucha cuerpo a cuerpo. El porvenir lo vence porque se lo traga. Como deje algo de él fuera, está perdido.

Uno y otro —bolchevismo y fascismo— son dos seudoalboradas; no traen la mañana de mañana, sino la de un

arcaico día, ya usado una y muchas veces; son primitivismo. Y esto serán todos los movimientos que recaigan en la simplicidad de entablar un pugilato con tal o cual porción del pasado, en vez de preceder a su digestión.

No cabe duda de que es preciso superar el liberalismo del siglo XIX. Pero esto es justamente lo que no puede hacer quien, como el fascismo, se declara antiliberal. Porque eso —ser antiliberal o no liberal— es lo que hacía el hombre anterior al liberalismo. Y como ya una vez éste triunfó de aquél, repetirá su victoria innumerables veces o se acabará todo —liberalismo y

antiliberalismo— en una destrucción de Europa. Hay una cronología vital inexorable. El liberalismo es en ella posterior al antiliberalismo, o lo que es lo mismo, es más vida que éste, como el cañón es más arma que la lanza.

Al primer pronto, una actitud *anti*-algo parece posterior a este algo, puesto que significa una reacción contra él y supone su previa existencia. Pero la innovación que el *anti* representa se desvanece en vacío ademán negador y deja sólo como contenido positivo una «antigualla». El que se declara anti-Pedro, no hace, traduciendo su actitud a lenguaje positivo, más que declararse

partidario de un mundo donde Pedro no exista. Pero esto es precisamente lo que acontecía al mundo cuando aún no había nacido Pedro. El antipedrista, en vez de colocarse después de Pedro, se coloca antes y retrotrae toda la película a la situación pasada, al cabo de la cual está inexorablemente la reaparición de Pedro. Les pasa, pues, a todos estos *anti*, lo que, según la leyenda, a Confucio. El cual nació, naturalmente, después que su padre; pero, ¡diablo!, nació ya con ochenta años, mientras su progenitor no tenía más que treinta. Todo *anti* no es más que un simple y hueco *no*.

Sería todo muy fácil si con un *no*

mondo y lirondo aniquilásemos el pasado. Pero el pasado es por esencia *revenant*. Si se le echa, vuelve, vuelve irremediablemente. Por eso su única auténtica separación es no echarlo. Contar con él. Comportarse en vista de él para sortearlo, para evitarlo. En suma, vivir a «la altura de los tiempos», con hiperestésica conciencia de la coyuntura histórica.

El pasado tiene razón, la suya. Si no se le da esa que tiene, volverá a reclamarla y, de paso, a imponer la que no tiene. El liberalismo tenía una razón, y ésa hay que dársela *per saecula saeculorum*. Pero no tenía toda la razón,

y esa que no tenía es la que hay que quitarle. Europa necesitaba conservar su esencial liberalismo. Esta es la condición para superarlo.

Si he hablado aquí de fascismo y bolchevismo, no ha sido más que oblicuamente, fijándome sólo en su facción anacrónica. Esta es, a mi juicio, inseparable de todo lo que hoy parece triunfar. Porque hoy triunfa el hombre-masa y, por lo tanto, sólo intentos por él informados, saturados de su estilo primitivo, pueden celebrar una aparente victoria. Pero, aparte de esto, no discuto ahora la entraña del uno ni la del otro, como no pretendo dirimir el perenne

dilema entre revolución y evolución. Lo más que este ensayo se atreve a solicitar es que revolución o evolución sean históricas y no anacrónicas.

El tema que persigo en estas páginas es políticamente neutro, porque alienta en estrato mucho más profundo que la política y sus dimensiones. No es más ni menos masa el conservador que el radical, y esta diferencia —que en toda época ha sido muy superficial— no impide ni de lejos que ambos sean un mismo hombre, vulgo rebelde.

Europa no tiene remisión si su destino no es puesto en manos de gentes verdaderamente «contemporáneas» que

sientan bajo si palpitar todo el subsuelo histórico, que conozcan la altitud presente de la vida y repugnen todo gesto arcaico y silvestre. Necesitamos de la historia íntegra para ver si logramos escapar de ella, no recaer en ella.

XI
LA ÉPOCA DEL «SEÑORITO SATISFECHO»

Resumen: El nuevo hecho social que aquí se analiza es este: la historia europea parece, por vez primera, entregada a la decisión del hombre vulgar como tal. O dicho en voz activa: el hombre vulgar, antes dirigido, ha

resuelto gobernar el mundo. Esta resolución de adelantarse al primer plano social se ha producido en él, automáticamente, apenas llegó a madurar el nuevo tipo de hombre que él representa. Si atendiendo a los efectos de vida pública se estudia la estructura psicológica de este nuevo tipo de hombre-masa, Se encuentra lo siguiente: 1º, una impresión nativa y radical de que la vida es fácil, sobrada, sin limitaciones trágicas; por lo tanto, cada individuo medio encuentra en sí una sensación de dominio y triunfo que, 2º, le invita a afirmarse a sí mismo tal cual es, dar por bueno y completo su haber

moral e intelectual. Este contentamiento consigo le lleva a cerrarse para toda instancia exterior, a no escuchar, a no poner en tela de juicio sus opiniones y a no contar con los demás. Su sensación íntima de dominio le incita constantemente a ejercer predominio. Actuará, pues, como si sólo él y sus congéneres existieran en el mundo; por lo tanto, 3º, intervendrá en todo imponiendo su vulgar opinión sin miramientos, contemplaciones, trámites ni reservas, es decir, según un régimen de «acción directa».

Este repertorio de facciones nos hizo pensar en ciertos modos deficientes de

ser hombres, como el «niño mimado» y el primitivo rebelde, es decir, el bárbaro. (El primitivo normal, por el contrario, es el hombre más dócil a instancias superiores que ha existido nunca: —religión, *tabús*, tradición social, costumbre.) No es necesario extrañarse de que yo acumule dicterios sobre esta figura de ser humano. El presente ensayo no es más que un primer ensayo de ataque a ese hombre triunfante, y el anuncio de que unos cuantos europeos van a revolverse enérgicamente contra su pretensión de tiranía. Por ahora se trata de un ensayo de ataque nada más: el ataque a fondo

vendrá luego, tal vez muy pronto, en forma muy distinta de la que este ensayo reviste. El ataque a fondo tiene que venir en forma que el hombre-masa no pueda precaverse contra él, lo vea ante sí y no sospeche que aquello, precisamente aquello, es el ataque a fondo.

Este personaje, que ahora anda por todas partes y dondequiera impone su barbarie íntima, es, en efecto, el niño mimado de la historia humana. El niño mimado es el heredero que se comporta exclusivamente como heredero. Ahora la herencia es la civilización —las comodidades, la seguridad en suma, las

ventajas de la civilización. Como hemos visto, sólo dentro de la holgura vital que ésta ha fabricado en el mundo puede surgir un hombre constituido por aquel repertorio de facciones inspirado por tal carácter. Es una de tantas deformaciones como el lujo produce en la materia humana. Tenderíamos ilusoriamente a creer que una vida nacida en un mundo sobrado sería mejor, más vida y de superior calidad a la que consiste precisamente en luchar con la escasez. Pero no hay tal. Por razones muy rigurosas y archifundamentales que no es ahora ocasión de enunciar. Ahora, en vez de esas razones, basta con recordar

el hecho siempre repetido que constituye la tragedia de toda aristocracia hereditaria. El aristócrata hereda, es decir, encuentra atribuidas a su persona unas condiciones de vida que él no ha creado, por tanto, que no se producen orgánicamente unidas a su vida personal y propia. Se halla, al nacer, instalado, de pronto y sin saber cómo, en medio de su riqueza y de sus prerrogativas. El no tiene, íntimamente, nada que ver con ellas, porque no vienen de él. Son el caparazón gigantesco de otra persona, de otro ser viviente: su antepasado. Y tiene que vivir *como* heredero, esto es, tiene que usar el caparazón de otra vida.

¿En qué quedamos? ¿Qué vida va a vivir el «aristócrata» de herencia: la suya, o la del prócer inicial? Ni la una ni la otra. Está condenado a *representar* al otro, por lo tanto, a *no ser* ni el otro ni él mismo. Su vida pierde, inexorablemente, autenticidad, y se convierte en pura representación o ficción de otra vida. La sobra de medios que está obligado a manejar no le deja vivir su propio y personal destino, atrofia su vida. *Toda vida es lucha, el esfuerzo por ser si misma*. Las dificultades con que tropiezo para realizar mi vida son precisamente lo que despierta y moviliza mis actividades,

mis capacidades. Si mi cuerpo no me pesase, yo no podría andar. Si la atmósfera no me oprimiese, sentiría mi cuerpo como una cosa vaga, fofa, fantasmática. Así, en el «aristócrata» heredero toda su persona se va envagueciendo, por falta de uso y esfuerzo vital. El resultado es esa específica bobería de las viejas noblezas, que no se parece a nada y que, en rigor, nadie ha descrito todavía en su interno y trágico mecanismo; el interno y trágico mecanismo que conduce a toda aristocracia hereditaria a su irremediable degeneración.

Vaya esto tan sólo para contrarrestar

nuestra ingenua tendencia a creer que la sobra de medios favorece la vida. Todo lo contrario. Un mundo sobrado[36] de posibilidades produce automáticamente graves deformaciones y viciosos tipos de existencia humana —los que se pueden reunir en la clase general «hombre-heredero» de que el «aristócrata» no es sino un caso particular, y otro el niño mimado, y otro, mucho más amplio y radical, el hombre-masa de nuestro tiempo. (Por otra parte, cabría aprovechar más detalladamente la anterior alusión al «aristócrata», mostrando cómo muchos de los rasgos característicos de éste, en todos los

pueblos y tiempos, se dan de manera germinal en el hombre-masa. Por ejemplo: la propensión a hacer ocupación central de la vida los juegos y los deportes; el cultivo de su cuerpo —régimen higiénico y atención a la belleza del traje— falta de romanticismo en la relación con la mujer; divertirse con el intelectual, pero, en el fondo, no estimarlo y mandar que los lacayos o los esbirros le azoten; preferir la vida bajo la autoridad absoluta a un régimen de discusión,[37] etc., etc.)

Insisto, pues, con leal pesadumbre, en hacer ver a este hombre lleno de tendencias inciviles, que este novísimo

bárbaro, es un producto automático de la civilización moderna, espacialmente de la forma que esta civilización adoptó en el siglo XIX. No ha venido de fuera al mundo civilizado como los «los grandes bárbaros blancos» del siglo V; no ha nacido tampoco dentro de él por generación espontánea y misteriosa como, según Aristóteles, los renacuajos en la alberca, sino que es su fruto natural. Cabe formular esta ley que la paleontología y biogeografía confirman: la vida humana ha surgido y ha progresado sólo cuando los medios con que contaba estaban equilibrados por los problemas que sentía. Esto es

verdad, lo mismo en el orden espiritual que en el físico. Así, para referirme a una dimensión muy concreta de la vida corporal, recordaré que la especie humana ha brotado en zonas del planeta donde la estación caliente quedaba compensada por una estación de frío intenso. En los trópicos el animal hombre degenera, y viceversa, las razas inferiores —por ejemplo, los pigmeos— han sido empujadas hacia los trópicos por razas nacidas después que ellas y superiores en la escala de la evolución. [38]

Pues bien: la civilización del siglo XIX es de índole tal que permite al

hombre medio instalarse en un mundo sobrado del cual percibe sólo la superabundancia de medios, pero no las angustias. Se encuentra rodeado de instrumentos prodigiosos, de medicinas benéficas, de Estados previsores, de derechos cómodos. Ignora, en cambio, lo difícil que es inventar esas medicinas e instrumentos y asegurar para el futuro su producción; no advierte lo inestable que es la organización del Estado, y apenas si siente dentro de sí obligaciones. Este desequilibrio le falsifica, le vacía en su raíz de ser viviente, haciéndole perder contacto con la sustancia misma de la vida, que es

absoluto peligro, radical problematismo. La forma más contradictoria de la vida humana que puede aparecer en la vida humana es el «señorito satisfecho». Por eso, cuando se hace figura predominante, es preciso dar la voz de alarma y anunciar que la vida se halla amenazada de degeneración; es decir, de relativa muerte. Según esto, el nivel vital que representa la Europa de hoy es superior a todo el pasado humano; pero si se mira el porvenir, hace temer que ni conserve su altura, ni produzca otro nivel más elevado, sino, por el contrario, que retroceda y recaiga en altitudes inferiores.

Esto, pienso, hace ver con suficiente claridad la anormalidad superlativa que representa el «señorito satisfecho». Porque es un hombre que ha venido a la vida para hacer lo que le dé la gana. En efecto, esta ilusión se hace «el hijo de familia». Ya sabemos por qué: en el ámbito familiar, todo, hasta los mayores delitos, pueden quedar a la postre impunes. El ámbito familiar es relativamente artificial y tolera dentro de él muchos actos que en la sociedad, en el aire de la calle, traerían automáticamente consecuencias desastrosas e ineludibles para su autor. Pero el «señorito» es el que cree poder

comportarse fuera de casa como en casa, el que cree que nada es fatal, irremediable e irrevocable. Por eso cree que puede hacer lo que le dé la gana.[39] ¡Gran equivocación! *Vossa mercê irá a onde o levem*, como se dice al loro en el cuento del portugués. No es que no se *deba* hacer lo que le dé a uno la gana; es que no se puede hacer sino lo que cada cual *tiene* que hacer, *tiene* que ser. Lo único que cabe es negarse a hacer eso que hay que hacer; pero esto no nos deja en franquía para hacer otra cosa que nos dé la gana. En este punto poseemos sólo una libertad negativa de albedrío —la *noluntad*. Podemos perfectamente

desertar de nuestro destino más auténtico; pero es para caer prisioneros en los pisos inferiores de nuestro destino. Yo no puedo hacer esto evidente a cada lector en lo que su destino individualísimo tiene de tal, porque no conozco a cada lector; pero sí es posible hacérselo ver en aquellas porciones o facetas de su destino que son idénticas a las de otros. Por ejemplo, todo europeo actual sabe, con una certidumbre mucho más vigorosa que la de todas sus «ideas» y «opiniones» expresas, que el hombre europeo actual *tiene* que ser liberal. No discutamos si esta o la otra forma de libertad es la que tiene que ser.

Me refiero a que el europeo más reaccionario sabe, en el fondo de su conciencia, que eso que ha intentado Europa en el último siglo con el nombre de liberalismo es, en última instancia, algo ineludible, inexorable, que el hombre occidental de hoy *es*, quiera o no.

Aunque se demuestre, con plena e incontrastable verdad, que son falsas y funestas todas las maneras concretas en que se ha intentado hasta ahora realizar ese imperativo irremisible de ser políticamente libre, inscrito en el destino europeo, queda en pie la última evidencia de que en el siglo último tenía

sustancialmente razón. Esta evidencia *última* actúa lo mismo en el comunista europeo que en el fascista, por muchos gestos que hagan para convencernos o convencerse de lo contrario, como actúa —quiera o no, *créalo o no*— en el católico, que presta más leal adhesión al *Syllabus*.[40] Todos «saben» que más allá de las justas críticas con que se combaten las manifestaciones del liberalismo, queda la irrevocable verdad de éste, una verdad que no es teórica, científica, intelectual, sino de un orden radicalmente distinto y más decisivo que todo eso —a saber, una verdad de destino. Las verdades

teóricas no sólo son discutibles, sino que todo su sentido y fuerza están en ser discutidas; nacen de la discusión, viven en tanto se discuten y están hechas *exclusivamente* para la discusión. Pero el destino— lo que vitalmente se tiene que ser o no se tiene que ser —no se discute, sino que se acepta o no—. Si lo aceptamos, somos auténticos; si no lo aceptamos, somos la negación, la falsificación de nosotros mismos.[41] El destino no consiste en aquello que tenemos ganas de hacer; más bien se reconoce y muestra su claro, rigoroso perfil en la conciencia de *tener* que hacer lo que no tenemos ganas.

Pues bien: el «señorito satisfecho» se caracteriza por «saber» que ciertas cosas no pueden ser y, sin embargo, y por lo mismo, fingir con sus actos y palabras la convicción contraria. El fascista se movilizará contra la libertad política, precisamente porque sabe que ésta no faltará nunca a la postre y en serio, sino que está ahí, irremediablemente, en la sustancia misma de la vida europea, y que en ella se recaerá siempre que la verdad haga falta, a la hora de la seriedad. Porque esta es la tónica de la existencia en el hombre-masa: la insinceridad, la «broma». Lo que hacen lo hacen sin el

carácter de irrevocable, como hace sus travesuras el «hijo de familia». Toda esa prisa por adoptar en todos los órdenes actitudes aparentemente trágicas, últimas, tajantes, es sólo apariencia. Juegan a la tragedia porque creen que no es verosímil la tragedia efectiva en el mundo civilizado.

Bueno fuera que estuviésemos forzados a aceptar como auténtico ser de una persona lo que ella pretendía mostrarnos como tal. Si alguien se obstina en afirmar que cree dos más dos igual a cinco y no hay motives para suponerlo demente, debemos asegurar que no lo cree, por mucho que grite y

aunque se deje matar por sostenerlo.

Un ventarrón de farsa general y omnímoda sopla sobre el terruño europeo. Casi todas las posiciones que se toman y ostentan son internamente falsas. Los únicos esfuerzos que se hacen van dirigidos a huir del propio destino, a cegarse ante su evidencia y su llamada profunda, a evitar cada cual el careo con *ese que tiene que ser*. Se vive humorísticamente, y tanto más cuanto más tragicota sea la máscara adoptada. Hay humorismo dondequiera que se vive de actitudes revocables en que la persona no se hinca entera y sin reservas. El hombre-masa no afirma el

pie sobre la firmeza inconmovible de su sino; antes bien, vegeta suspendido ficticiamente en el espacio. De aquí que nunca como ahora estas vidas sin peso y sin raíz —*déracinées* de su destino— se dejen arrastrar por la más ligera corriente. Es la época de las «corrientes» y del «dejarse arrastrar». Casi nadie presenta resistencia a los superficiales torbellinos que se forman en arte o en ideas, o en política, o en los usos sociales. Por lo mismo, más que nunca, triunfa la retórica. El superrealista cree haber superado toda la historia literaria cuando ha escrito (aquí una palabra que no es necesario

escribir) donde otros escribieron «jazmines, cisnes y faunesas». Pero claro es que con ello no ha hecho sino extraer otra retórica que hasta ahora yacía en las letrinas.

Aclara la situación actual advertir, no obstante la singularidad de su fisonomía, la porción que de común tiene con otras del pasado. Así acaece que apenas llega a su máxima altitud la civilización mediterránea —hacia el siglo III antes de Cristo—, hace su aparición el cínico. Diógenes patea con sus sandalias hartas de barro las alfombras de Aristipo. El cínico se hizo un personaje pululante, que se hallaba

tras cada esquina y en todas las alturas. Ahora bien: el cínico no hacía otra cosa que sabotear la civilización aquella. Era el nihilista del helenismo. Jamás creó ni hizo nada. Su papel era deshacer; mejor dicho, intentar deshacer, porque tampoco consiguió su propósito. El cínico, parásito de la civilización, vive de negarla, por lo mismo que está convencido de que no faltará. ¿Qué haría el cínico en un pueblo salvaje donde todos, naturalmente y en serio, hacen lo que él, en farsa, considera como su papel personal? ¿Qué es un fascista si no habla mal de la libertad, y un superrealista si no perjura del arte?

No podía comportarse de otra manera este tipo de hombre nacido en un mundo demasiado bien organizado, del cual sólo percibe las ventajas y no los peligros. El contorno lo mima, porque es «civilización» —esto es, una casa— y el «hijo de familia» no siente nada que le haga salir de su temple caprichoso, que incite a escuchar instancias externas superiores a él, y mucho menos que le obligue a tomar contacto con el fondo inexorable de su propio destino.

XII
LA BARBARIE DEL «ESPECIALISMO»

La tesis era que la civilización del siglo XIX ha producido automáticamente el hombre-masa. Conviene no cerrar su exposición general sin analizar, en un caso particular, la mecánica de esa producción. De esta suerte, al concretarse, la tesis gana en fuerza

persuasiva.

Esta civilización del siglo XIX, decía yo, puede resumirse en dos grandes dimensiones: democracia liberal y técnica. Tomemos ahora sólo la última. La técnica contemporánea nace de la copulación entre el capitalismo y la ciencia experimental. No toda técnica es científica. El que fabricó las hachas de sílex, en el período chelense, carecía de ciencia y, sin embargo, creó una técnica. La China Llegó a un alto grado de tecnicismo sin sospechar lo más mínimo la existencia de la física. Sólo la técnica moderna de Europa tiene una raíz científica, y de esa raíz le viene su

carácter específico, la posibilidad de un ilimitado progreso. Las demás técnicas —mesopotámica, nilota, grieta, romana, oriental— se estiran hasta un punto de desarrollo que no pueden sobrepasar, y apenas lo tocan comienzan a retroceder en lamentable involución.

Esta maravillosa técnica occidental ha hecho posible la maravillosa proliferación de la casta europea. Recuérdese el dato de que tomó su vuelo este ensayo y que, como dije, encierra germinalmente todas estas meditaciones. Del siglo V a 1800, Europa no consigue tener una población mayor de 180 millones. De 1800 a 1914 asciende a

más de 460 millones. El brinco es único en la historia humana. No cabe dudar de que la técnica —junto con la democracia liberal— ha engendrado al hombre-masa en el sentido cuantitativo de esta expresión. Pero estas páginas han intentado mostrar que también es responsable de la existencia del hombre-masa en el sentido cualitativo y peyorativo del término.

Por «masa» —prevenía yo al principio— no se entiende especialmente al obrero; no designa aquí una clase social, sino una clase o modo de ser hombre que se da hoy en todas las clases sociales, que por lo mismo

representa a nuestro tiempo, sobre el cual predomina e impera. Ahora vamos a ver esto con sobrada evidencia.

¿Quién ejerce hoy el poder social? ¿Quién impone la estructura de su espíritu en la época? Sin duda, la burguesía. ¿Quién, dentro de esa burguesía, es considerado como el grupo superior, como la aristocracia del presente? Sin duda, el técnico: ingeniero, médico, financiero, profesor, etc., etc. ¿Quién, dentro del grupo técnico, lo representa con mayor altitud y pureza? Sin duda, el hombre de ciencia. Si un personaje astral visitase a Europa, y con ánimo de juzgarla, le

preguntase por qué tipo de hombre, entre los que la habitan, prefería ser juzgada, no hay duda de que Europa señalaría, complacida y segura de una sentencia favorable, a sus hombres de ciencia. Claro que el personaje astral no preguntaría por individuos excepcionales, sino que buscaría la regla, el tipo genérico «hombre ciencia», cima de la humanidad europea.

Pues bien: resulta que el hombre de ciencia actual es el prototipo del hombre-masa. Y no por casualidad, ni por defecto unipersonal de cada hombre de ciencia, sino porque la ciencia misma —raíz de la civilización— lo convierte

automáticamente en hombre-masa; es decir, hace de él un primitivo, un bárbaro moderno.

La cosa es harto sabida: innumerables veces se ha hecho constar; pero sólo articulada en el organismo de este ensayo adquiere la plenitud de su sentido y la evidencia de su gravedad.

La ciencia experimental se inicia al finalizar el siglo XVI (Galileo), logra constituirse a fines del siglo XVII (Newton) y empieza a desarrollarse a mediados del XVIII. El desarrollo de algo es cosa distinta de su constitución y está sometido a condiciones diferentes. Así, la constitución de la física, nombre

colectivo de la ciencia experimental, obligó a un esfuerzo de unificación. Tal fue la obra de Newton y demás hombres de su tiempo. Pero el desarrollo de la física inició una faena de carácter opuesto a la unificación. Para progresar, la ciencia necesitaba que los hombres de ciencia se especializasen. Los hombres de ciencia, no ella misma. La ciencia no es especialista. *Ipso facto* dejaría de ser verdadera. Ni siquiera la ciencia empírica, tomada en su integridad, es verdadera si se la separa de la matemática, de la lógica, de la filosofía. Pero el trabajo en ella sí tiene —irremisiblemente— que ser

especializado.

Sería de gran interés, y mayor utilidad que la aparente a primera vista, hacer una historia de las ciencias físicas y biológicas mostrando el proceso de creciente especialización en la labor de los investigadores. Ella haría ver cómo, generación tras generación, el hombre de ciencia ha ido constriñéndose, recluyéndose, en un campo de ocupación intelectual cada vez más estrecho. Pero no es esto lo importante que esa historia nos enseñaría, sino más bien lo inverso: cómo en cada generación el científico, por tener que reducir su órbita de trabajo, iba progresivamente perdiendo

contacto con las demás partes de la ciencia, con una interpretación integral del universo, que es lo único merecedor de los nombres de ciencia, cultura, civilización europea.

La especialización comienza precisamente en un tiempo que llama hombre civilizado al hombre «enciclopédico». El siglo XIX inicia sus destinos bajo la dirección de criaturas que viven enciclopédicamente, aunque su producción tenga ya un carácter de especialismo. En la generación subsiguiente, la ecuación se ha desplazado, y la especialidad empieza a desalojar dentro de cada hombre de

ciencia a la cultura integral. Cuando en 1890 una tercera generación toma el mando intelectual de Europa, nos encontramos con un tipo de científico sin ejemplo en la historia. Es un hombre que, de todo lo que hay que saber para ser un personaje discreto, conoce sólo una ciencia determinada, y aun de esa ciencia sólo conoce bien la pequeña porción en que él es activo investigador. Llega a proclamar como una virtud el no enterarse de cuanto quede fuera del angosto paisaje que especialmente cultiva, y llama *dilettantismo* a la curiosidad por el conjunto del saber.

El caso es que, recluido en la

estrechez de su campo visual, consigue, en efecto, descubrir nuevos hechos y hacer avanzar su ciencia, que él apenas conoce, y con ella la enciclopedia del pensamiento, que concienzudamente desconoce. ¿Cómo ha sido y es posible cosa semejante? Porque conviene recalcar la extravagancia de este hecho innegable: la ciencia experimental ha progresado en buena parte merced al trabajo de hombres fabulosamente mediocres, y aun menos que mediocres. Es decir, que la ciencia moderna, raíz, y símbolo de la civilización actual, da acogida dentro de sí al hombre intelectualmente medio y le permite

operar con buen éxito. La razón de ello está en lo que es, a la par, ventaja mayor y peligro máximo de la ciencia nueva y de toda civilización que ésta dirige y representa: la mecanización. Una buena parte de las cosas que hay que hacer en física o en biología es faena mecánica de pensamiento que puede ser ejecutada por cualquiera, o poco menos. Para los efectos de innumerables investigaciones es posible dividir la ciencia en pequeños segmentos, encerrarse en uno y desentenderse de los demás. La firmeza y exactitud de los métodos permiten esta transitoria y práctica desarticulación del saber. Se trabaja con

uno de esos métodos como con una máquina, y ni siquiera es forzoso, para obtener abundantes resultados, poseer ideas rigorosas sobre el sentido y fundamento de ellos. Así, la mayor parte de los científicos empujan el progreso general de la ciencia encerrados en la celdilla de su laboratorio, como la abeja en la de su panal o como el pachón de asador en su cajón.

Pero esto crea una casta de hombres sobremanera extraños. El investigador que ha descubierto un nuevo hecho de la naturaleza tiene por fuerza que sentir una impresión de dominio y seguridad en su persona. Con cierta aparente justicia, se

considerará como «un hombre que sabe». Y, en efecto, en él se da un pedazo de algo que junto con otros pedazos no existentes en él constituyen verdaderamente el saber. Esta es la situación íntima del especialista, que en los primeros años de este siglo ha llegado a su más frenética exageración. El especialista «sabe» muy bien su mínimo rincón de universo; pero ignora de raíz todo el resto.

He aquí un precioso ejemplar de este extraño hombre nuevo que he intentado, por una y otra de sus vertientes y haces, definir. He dicho que era una configuración humana sin par en

toda la historia. El especialista nos sirve para concretar enérgicamente la especie y hacernos ver todo el radicalismo de su novedad. Porque antes los hombres podían dividirse, sencillamente, en sabios e ignorantes, en más o menos sabios y más o menos ignorantes. Pero el especialista no puede ser subsumido bajo ninguna de esas dos categorías. No es sabio, porque ignora formalmente cuanto no entra en su especialidad; pero tampoco es un ignorante, porque es «un hombre de ciencia» y conoce muy bien su porciúncula de universo. Habremos de decir que es un sabio-ignorante, cosa sobremanera grave, pues significa que

es un señor el cual se comportará en todas las cuestiones que ignora no como un ignorante, sino con toda la petulancia de quien en su cuestión especial es un sabio.

Y, en efecto, este es el comportamiento del especialista. En política, en arte, en los usos sociales, en las otras ciencias tomará posiciones de primitivo, de ignorantísimo; pero las tomará con energía y suficiencia, sin admitir —y esto es lo paradójico— especialistas de esas cosas. Al especializarlo, la civilización le ha hecho hermético y satisfecho dentro de su limitación; pero esta misma sensación

íntima de dominio y valía le llevará a querer predominar fuera de su especialidad. De donde resulta que aun en este caso, que representa un máximum de hombre cualificado —especialismo— y, por lo tanto, lo más opuesto al hombre-masa, el resultado es que se comportará sin cualificación y como hombre-masa en casi todas las esferas de vida.

La advertencia no es vaga. Quienquiera puede observar la estupidez con que piensan, juzgan y actúan hoy en política, en arte, en religión y en los problemas generales de la vida y el mundo los «hombres de ciencia», y

claro es tras ellos, médicos, ingenieros, financieros, profesores, etc. Esa condición de «no escuchar», de no someterse a instancias superiores que reiteradamente he presentado como característica del hombre-masa, llega al colmo precisamente en estos hombres parcialmente cualificados. Ellos simbolizan, y en gran parte constituyen, el imperio actual de las masas, y su barbarie es la causa inmediata de la desmoralización europea.

Por otra parte, significan el más claro y preciso ejemplo de cómo la civilización del último siglo, *abandonada a su propia inclinación*, ha

producido este rebrote de primitivismo y barbarie.

El resultado más inmediato de este especialismo *no compensado* ha sido que hoy, cuando hay mayor número de «hombres de ciencia» que nunca, haya muchos menos hombres «cultos» que, por ejemplo, hacia 1750. Y lo peor es que con esos pachones del asador científico ni siquiera está asegurado el progreso íntimo de la ciencia. Porque ésta necesita de tiempo en tiempo, como orgánica regulación de su propio incremento, una labor de reconstitución, y, como he dicho, esto requiere un esfuerzo de unificación, cada vez más

difícil, que cada vez complica regiones más vastas del saber total. Newton pudo crear su sistema físico sin saber mucha filosofía, pero Einstein ha necesitado saturarse de Kant y de Mach para poder llegar a su aguda síntesis. Kant y Mach —con estos nombres se simboliza sólo la masa enorme de pensamientos filosóficos y psicológicos que han influido en Einstein— han servido para *liberar* la mente de éste y dejarle la vía franca hacia su innovación. Pero Einstein no es suficiente. La física entra en la crisis más honda de su historia, y sólo podrá salvarla una nueva enciclopedia más sistemática que la

primera.

El especialismo, pues, que ha hecho posible el progreso de la ciencia experimental durante un siglo, se aproxima a una etapa en que no podrá avanzar por sí mismo si no se encarga una generación mejor de construirle un nuevo asador más provechoso.

Pero si el especialista desconoce la fisiología interna de la ciencia que cultiva, mucho más radicalmente ignora las condiciones históricas de su perduración, es decir, cómo tienen que estar organizados la sociedad y el corazón del hombre para que pueda seguir habiendo investigadores. El

descenso de vocaciones científicas que en estos años se observa —y a que ya aludí— es un síntoma preocupador para todo el que tenga una idea clara de lo que es civilización, la idea que suele faltar al típico «hombre de ciencia», cima de nuestra actual civilización. También él cree que la civilización *está ahí*, simplemente, como la corteza terrestre y la selva primigenia.

XIII
EL MAYOR PELIGRO, EL ESTADO

En una buena ordenación de las cosas públicas, la masa es lo que no actúa por sí misma. Tal es su misión. Ha venido al mundo para ser dirigida, influida, representada, organizada —hasta para dejar de ser masa o, por lo menos,

aspirar a ello—. Pero no ha venido al mundo para hacer todo eso por sí. Necesita referir su vida a la instancia superior, constituida por las minorías excelentes. Discútase cuanto se quiera quiénes son los hombres excelentes; pero que sin ellos —sean unos o sean otros— la humanidad no existiría en lo que tiene de más esencial, es cosa sobre la cual conviene que no haya duda alguna, aunque lleve Europa todo un siglo metiendo la cabeza debajo del alón, al modo de los estrucios, para ver si consigue no ver tan radiante evidencia. Porque no se trata de una opinión fundada en hechos más o menos

frecuentes y probables, sino en una ley de la «física» social, mucho más inconmovible que las leyes de la física de Newton. El día que vuelva a imperar en Europa una auténtica filosofía[42] —única cosa que puede salvarla— se volverá a caer en la cuenta de que el hombre es, tenga de ello ganas o no, un ser constitutivamente forzado a buscar una instancia superior. Si logra por sí mismo encontrarla, es que es un hombre excelente; si no, es que es un hombre-masa y necesita recibirla de aquél.

Pretender la masa actuar por sí misma es, pues, rebelarse contra su propio destino, y como eso es lo que

hace ahora, hablo yo de la rebelión de las masas. Porque a la postre la única cosa que sustancialmente y con verdad puede llamarse rebelión es la que consiste en no aceptar cada cual su destino, en rebelarse contra sí mismo. En rigor, la rebelión del arcángel Luzbel no lo hubiera sido menos si en vez de empeñarse en ser Dios —lo que no era su destino— se hubiese empecinado en ser el más íntimo de los ángeles, que tampoco lo era. (Si Luzbel hubiera sido ruso, como Tolstoi, habría acaso preferido este último estilo de rebeldía, que no es más ni menos contra Dios que el otro tan famoso.)

Cuando la masa actúa por sí misma, lo hace sólo de una manera, porque no tiene otra: lincha. No es completamente casual que la ley de Lynch sea americana, ya que América es, en cierto modo, el paraíso de las masas. Ni mucho menos podrá extrañar que ahora, cuando las masas triunfan, triunfe la violencia y se haga de ella la única *ratio*, la única doctrina. Va para mucho tiempo que hacía yo notar este progreso de la violencia como norma.[43] Hoy ha llegado a un máximo desarrollo, y esto es un buen síntoma, porque significa que automáticamente va a iniciarse un descenso. Hoy es ya la violencia la

retórica del tiempo; los retóricos, los inanes, la hacen suya. Cuando una realidad humana ha cumplido su historia, ha naufragado y ha muerto, las olas la escupen en las costas de la retórica, donde, cadáver, pervive largamente. La retórica es el cementerio de las realidades humanas, cuando más, su hospital de inválidos. A la realidad sobrevive su nombre, que, aun siendo sólo palabra, es, al fin y al cabo, nada menos que palabra, y conserva siempre algo de su poder mágico.

Pero aun cuando no sea imposible que haya comenzado a menguar el prestigio de la violencia como norma

cínicamente establecida, continuaremos bajo su régimen; bien que en otra forma.

Me refiero al peligro mayor que hoy amenaza a la civilización europea. Como todos los demás peligros que amenazan a esta civilización, también éste ha nacido de ella. Más aún: constituye una de sus glorias; es el Estado contemporáneo. Nos encontramos, pues, con una réplica de lo que en el capítulo anterior se ha dicho sobre la ciencia: la fecundidad de sus principios la empuja hacia un fabuloso progreso; pero éste impone inexorablemente la especialización, y la especialización amenaza con ahogar a la

ciencia.

Lo mismo acontece con el Estado.

Rememórese lo que era el Estado a fines del siglo XVIII en todas las naciones europeas. ¡Bien poca cosa! El primer capitalismo y sus organizaciones industriales, donde por primera vez triunfa la técnica, la nueva técnica, la racionalizada, habían producido un primer crecimiento de la sociedad. Una nueva clase social apareció, más poderosa en número y potencia que las preexistentes: la burguesía. Esta indina burguesía poseía, ante todo y sobre todo, una cosa: talento, talento práctico. Sabía organizar, disciplinar, dar continuidad y

articulación al esfuerzo. En medio de ella, como en un océano, navegaba azarosa la «nave del Estado». La nave del Estado es una metáfora reinventada por la burguesía, que se sentía a sí mismo oceánica, omnipotente y encinta de tormentas. Aquella nave era cosa de nada o poco más: apenas si tenía soldados, apenas si tenía burócratas, apenas si tenía dinero. Había sido fabricada en la Edad Media por una clase de hombres muy distintos de los burgueses: los nobles, gente admirable por su coraje, por su don de mando, por su sentido de responsabilidad. Sin ellos no existirían las naciones de Europa.

Pero con todas esas virtudes del corazón, los nobles andaban, han andado siempre, mal de cabeza. Vivían de la otra víscera. De inteligencia muy limitada, sentimentales, instintivos, intuitivos; en suma, «irracionales». Por eso no pudieron desarrollar ninguna técnica, cosa que obliga a la racionalización. No inventaron la pólvora. Se fastidiaron. Incapaces de inventar nuevas armas, dejaron que los burgueses —tomándola de Oriente u otro sitio— utilizaran la pólvora, y con ello, automáticamente, ganaran la batalla al guerrero noble, al «caballero», cubierto estúpidamente de hierro, que

apenas podía moverse en la lid, y a quien no se le había ocurrido que el secreto eterno de la guerra no consiste tanto en los medios de defensa como en los de agresión; secreto que iba a redescubrir Napoleón.[44]

Como el Estado es una técnica —de orden público y de administración—, el «antiguo régimen» llega a los fines del siglo XVIII con un Estado debilísimo, azotado de todos lados por una ancha y revuelta sociedad. La desproporción entre el poder del Estado y el poder social es tal en ese momento, que, comparando la situación con la vigente en tiempos de Carlomagno, aparece el

Estado del siglo XVIII como una degeneración. El Estado carolingio era, claro está, mucho menos pudiente que el de Luis XVI; pero, en cambio, la sociedad que lo rodeaba no tenía fuerza ninguna.[45] El enorme desnivel entre la fuerza social y la del poder público hizo posible la Revolución, las revoluciones —hasta 1848.

Pero con la revolución se adueñó del poder público la burguesía y aplicó al Estado sus innegables virtudes, y en poco más de una generación creó un Estado poderoso, que acabó con las revoluciones. Desde 1848, es decir, desde que comienza la segunda

generación de gobiernos burgueses, no hay en Europa verdaderas revoluciones. Y no ciertamente porque no hubiese motivos para ellas, sino porque no había medios. Se niveló el poder público con el poder social. *¡Adiós revoluciones para siempre!* Ya no cabe en Europa más que lo contrario: el golpe de Estado. Y todo lo que con posterioridad pudo darse aires de revolución, no fue más que un golpe de Estado con máscara.

En nuestro tiempo, el Estado ha llegado a ser una máquina formidable que funciona prodigiosamente, de una maravillosa eficiencia por la cantidad y

precisión de sus medios. Plantada en medio de la sociedad, basta con tocar un resorte para que actúen sus enormes palancas y operen fulminantes sobre cualquier trozo del cuerpo social.

El Estado contemporáneo es el producto más visible y notorio de la civilización. Y es muy interesante, es revelador, percatarse de la actitud que ante él adopta el hombre-masa. Éste lo ve, lo admira, sabe que *está ahí*, asegurando su vida; pero no tiene conciencia de que es una creación humana inventada por ciertos hombres y sostenida por ciertas virtudes y supuestos que hubo ayer en los hombres

y que puede evaporarse mañana. Por otra parte, el hombre-masa ve en el Estado un poder anónimo, y como él se siente a sí mismo anónimo —vulgo—, cree que el Estado es cosa suya. Imagínese que sobreviene en la vida pública de un país cualquiera dificultad, conflicto o problema: el hombre-masa tenderá a exigir que inmediatamente lo asuma el Estado, que se encargue directamente de resolverlo con sus gigantescos e incontrastables medios.

Este es el mayor peligro que hoy amenaza a la civilización: la estatificación de la vida, el intervencionismo del Estado, la

absorción de toda espontaneidad social por el Estado; es decir, la anulación de la espontaneidad histórica, que en definitiva sostiene, nutre y empuja los destinos humanos. Cuando la masa siente alguna desventura o, simplemente, algún fuerte apetito, es una gran tentación para ella esa permanente y segura posibilidad de conseguir todo —sin esfuerzo, lucha, duda, ni riesgo— sin más que tocar el resorte y hacer funcionar la portentosa máquina. La masa se dice: «El Estado soy yo», lo cual es un perfecto error. El Estado es la masa sólo en el sentido en que puede decirse de dos hombres que son

idénticos, porque ninguno de los dos se llama Juan. Estado contemporáneo y masa coinciden sólo en ser anónimos. Pero el caso es que el hombre-masa cree, en efecto, que él es el Estado, y tenderá cada vez más a hacerlo funcionar con cualquier pretexto, a aplastar con él toda minoría creadora que lo perturbe; que lo perturbe en cualquier orden: en política, en ideas, en industria.

El resultado de esta tendencia será fatal. La espontaneidad social quedará violentada una vez y otra por la intervención del Estado; ninguna nueva simiente podrá fructificar. La sociedad

tendrá que vivir *para* el Estado; el hombre, *para* la maquina del gobierno. Y como a la postre no es sino una máquina cuya existencia y mantenimiento dependen de la vitalidad circundante que la mantenga, el Estado, después de chupar el tuétano a la sociedad, se quedará hético, esquelético, muerto con esa muerte herrumbrosa de la máquina, mucho más cadavérica que la del organismo vivo.

Este fue el sino lamentable de la civilización antigua. No tiene duda que el Estado imperial creado por los Julios y los Claudios fue una máquina admirable, incomparablemente superior

como artefacto al viejo Estado republicano de las familias patricias. Pero, curiosa coincidencia, apenas llegó a su pleno desarrollo, comienza a decaer el cuerpo social. Ya en los tiempos de los Antoninos (siglo II) el Estado gravita con una antivital supremacía sobre la sociedad. Esta empieza a ser esclavizada, a no poder vivir más que *en servicio del Estado*. La vida toda se burocratiza. ¿Qué acontece? La burocratización de la vida produce su mengua absoluta —en todos los órdenes —. La riqueza disminuye y las mujeres paren poco. Entonces el Estado, para subvenir a sus propias necesidades,

fuerza más la burocratización de la existencia humana. Esta burocratización en segunda potencia es la militarización de la sociedad. La urgencia mayor del Estado en su aparato bélico, su ejército. El Estado es, ante todo, productor de seguridad (la seguridad de que nace el hombre-masa, no se olvide). Por eso es, ante todo, ejército. Los Severos, de origen africano, militarizan el mundo. ¡Vana faena! La miseria aumenta, las matrices son cada vez menos fecundas. Faltan hasta soldados. Después de los Severos el ejército tiene que ser reclutado entre extranjeros.

¿Se advierte cuál es el proceso

paradójico y trágico del estatismo? La sociedad, para vivir mejor ella, crea, como un utensilio, el Estado. Luego, el Estado se sobrepone, y la sociedad tiene que empezar a vivir para el Estado. Pero, al fin y al cabo, el Estado se compone aún de los hombres de aquella sociedad. Mas pronto no basta con éstos para sostener el Estado y hay que llamar a extranjeros: primero, dálmatas; luego, germanos. Los extranjeros se hacen dueños del Estado, y los restos de la sociedad, del pueblo inicial, tienen que vivir esclavos de ellos, de gente con la cual no tiene nada que ver.[46] A esto lleva el intervencionismo del Estado: el

pueblo se convierte en carne y pasta que alimentan el mero artefacto y máquina que es el Estado. El esqueleto se come la carne en torno a él. El andamio se hace propietario e inquilino de la casa.

Cuando se sabe esto, azora un poco oír que Mussolini pregona con ejemplar petulancia, como un prodigioso descubrimiento hecho ahora en Italia, la fórmula: *Todo por el Estado; nada fuera del Estado; nada contra el Estado*. Bastaría esto para descubrir en el fascismo un típico movimiento de hombre-masa. Mussolini se encontró con un Estado admirablemente construido —no por él, sino precisamente por las

fuerzas e ideas que él combate: por la democracia liberal—. Él se limita a usarlo incontinentemente; y sin que yo me permita ahora juzgar el detalle de su obra, es indiscutible que los resultados obtenidos hasta el presente no pueden compararse con los logrados en la función política y administrativa por el Estado liberal. Si algo ha conseguido, es tan menudo, poco visible y nada sustantivo, que difícilmente equilibra la acumulación de poderes anormales que le consiente emplear aquella máquina en forma extrema.

El estatismo es la forma superior que toman la violencia y la acción

directa constituidas en norma. Al través y por medio del Estado, máquina anónima, las masas actúan por sí mismas.

Las naciones europeas tienen ante sí una etapa de grandes dificultades en su vida interior, problemas económicos, jurídicos y de orden público sobremanera arduos. ¿Cómo no temer que bajo el imperio de las masas se encargue el Estado de aplastar la independencia del individuo, del grupo, y agostar así definitivamente el porvenir?

Un ejemplo concreto de este mecanismo lo hallamos en uno de los

fenómenos más alarmantes de estos últimos treinta años: el aumento enorme en todos los países de las fuerzas de Policía. El crecimiento social ha obligado ineludiblemente a ello. Por muy habitual que nos sea, no debe perder su terrible paradojismo ante nuestro espíritu el hecho de que la población de una gran urbe actual, para caminar pacíficamente y acudir a sus negocios, necesita, sin remedio, una Policía que regule la circulación. Pero es una inocencia de las gentes de «orden» pensar que estas «fuerzas de orden público», creadas para el orden, se van a contentar con imponer siempre

el que aquéllas quieran. Lo inevitable es que acaben por definir y decidir ellas el orden que van a imponer —y que será, naturalmente, el que les convenga—.

Conviene que aprovechemos el roce de esta materia para hacer notar la diferente reacción que ante una necesidad pública puede sentir una u otra sociedad. Cuando, hacia 1800, la nueva industria comienza a crear un tipo de hombre —el obrero industrial— más criminoso que los tradicionales, Francia se apresura a crear una numerosa Policía. Hacia 1810 surge en Inglaterra, por las mismas causas, un aumento de la criminalidad, y entonces caen los

ingleses en la cuenta de que ellos no tienen Policía. Gobiernan los conservadores. ¿Qué harán? ¿Crearán una Policía? Nada de eso. Se prefiere aguantar, hasta donde se pueda, el crimen. «La gente se resigna a hacer su lugar al desorden, considerándolo como rescate de la libertad». «En París —escribe John William Ward— tienen una Policía admirable; pero pagan caras sus ventajas. Prefiero ver que cada tres o cuatro años se degüella a media docena de hombres en Ratcliffe Road, que estar sometido a visitas domiciliarias, al espionaje y a todas las maquinaciones de Fouché».[47] Son dos ideas distintas

del Estado. El inglés quiere que el Estado tenga límites.

SEGUNDA PARTE

XIV
¿QUIÉN MANDA EN EL MUNDO?

La civilización europea —he repetido una y otra vez— ha producido automáticamente la rebelión de las masas. Por su anverso, el hecho de esta rebelión presenta un cariz óptimo; ya lo hemos dicho: la rebelión de las masas es una y misma cosa con el crecimiento

fabuloso que la vida humana ha experimentado en nuestro tiempo. Pero el reverso del mismo fenómeno es tremebundo; mirada por esa haz, la rebelión de las masas es una y misma cosa con la desmoralización radical de la humanidad. Miremos ésta ahora desde nuevos puntos de vista.

1

La sustancia o índole de una nueva época histórica es resultante de variaciones internas del hombre y su espíritu —o externas— formales y como

mecánicas. Entre estas últimas, la más importante, casi sin duda, es el desplazamiento del poder. Pero éste trae consigo un desplazamiento del espíritu.

Por eso, al asomarnos a un tiempo con ánimo de comprenderlo, una de nuestras primeras preguntas debe ser esta: «¿Quién manda en el mundo a la sazón?» Podrá ocurrir que a la sazón la humanidad este dispersa en varios trozos sin comunicación entre sí, que forman mundos interiores e independientes. En tiempo de Milcíades, el mundo mediterráneo ignoraba la existencia del mundo extremooriental. En casos tales tendríamos que referir

nuestra pregunta: «¿Quién manda en el mundo?», a cada grupo de convivencia. Pero desde el siglo XVI ha entrado la humanidad toda en un proceso gigantesco de unificaron que en nuestros días ha llegado a su término insuperable. Ya no hay trozo de humanidad que viva aparte —no hay islas de humanidad—. Por lo tanto, desde aquel siglo puede decirse que quien manda en el mundo ejerce, en efecto, su influjo autoritario sobre todo él. Tal ha sido el papel del grupo homogéneo formado por los pueblos europeos durante tres siglos. Europa mandaba, y bajo su unidad de mando el mundo vivía con un estilo

unitario, o al menos progresivamente unificado.

Ese estilo de vida suele denominarse «Edad Moderna», nombre gris e inexpresivo bajo el cual se oculta esta realidad: época de la hegemonía europea.

Por «mando» no se entiende aquí primordialmente ejercicio de poder material, de coacción física. Porque aquí se aspira a evitar estupideces, por lo menos las más gruesas y palmarias. Ahora bien: esa relación estable y normal entre hombres que se llama «mando» *no descansa nunca en la fuerza*, sino al revés: porque un hombre

o grupo de hombres ejerce el mando, tiene a su disposición ese aparato o máquina social que se llama «fuerza». Los casos en que a primera vista parece ser la fuerza el fundamento del mando, se revelan ante una inspección ulterior como los mejores ejemplos para confirmar aquella tesis. Napoleón dirigió a España una agresión, sostuvo esta agresión durante algún tiempo; pero no mandó propiamente en España ni un solo día. Y eso que tenía la fuerza y precisamente porque tenía sólo la fuerza. Conviene distinguir entre un hecho o proceso de agresión y una situación de mando. El mando es el

ejercicio normal de la autoridad. El cual se funda siempre en la opinión pública —siempre, hoy como hace diez años, entre los ingleses como entre los botocudos—. Jamás ha mandado nadie en la tierra nutriendo su mando esencialmente de otra cosa que de la opinión pública.

¿O se cree que la soberanía de la opinión pública fue un invento hecho por el abogado Dantón en 1789 o por Santo Tomás de Aquino en el siglo XIII? La noción de esta soberanía habrá sido descubierta aquí o allá, en esta o la otra fecha; pero el hecho de que la opinión pública es la fuerza radical que en las

sociedades humanas produce el fenómeno de mandar es cosa tan antigua y perenne como el hombre mismo. Así, en la física de Newton, la gravitación es la fuerza que produce el movimiento. Y la ley de la opinión pública es la gravitación universal de la historia política. Sin ella, ni la ciencia histórica seria posible. Por eso muy agudamente insinúa Hume que el tema de la historia consiste en demostrar cómo la soberanía de la opinión pública, lejos de ser una aspiración utópica, es lo que ha pesado siempre y a toda hora en las sociedades humanas. Pues hasta quien pretende gobernar con los jenízaros depende de

la opinión de éstos y de la que tengan sobre éstos los demás habitantes.

La verdad es que no se manda con los jenízaros. Así, Talleyrand pudo decir a Napoleón: «Con las bayonetas, sire, se puede hacer todo, menos una cosa: sentarse sobre ellas». Y mandar no es gesto de arrebatar el poder, sino tranquilo ejercicio de él. En suma, mandar es sentarse. Trono, silla curul, banco azul, poltrona ministerial, sede. Contra lo que una óptica inocente y folletinesca supone, el mandar no es tanto cuestión de puños como de posaderas. El Estado es, en definitiva, el estado de la opinión: una situación de

equilibrio, de estática.

Lo que pasa es que a veces la opinión pública no existe. Una sociedad dividida en grupos discrepantes, cuya fuerza de opinión queda recíprocamente anulada, no da lugar a que se constituya un mando. Y como a la naturaleza le horripila el vacío, ese hueco que deja la fuerza ausente de opinión pública se llena con la fuerza bruta. A lo sumo, pues, se adelanta ésta como sustituto de aquélla.

Por eso, si se quiere expresar con toda precisión la ley de la opinión pública como ley de la gravitación histórica, conviene tener en cuenta esos

casos de ausencia, y entonces se llega a una fórmula que es el conocido, venerable y verídico lugar común: no se puede mandar contra la opinión pública.

Esto nos lleva a caer en la cuenta de que mando significa prepotencia de una opinión; por lo tanto, de un espíritu; de que mando no es, a la postre, otra cosa que poder espiritual. Los hechos históricos confirman esto escrupulosamente. Todo mando primitivo tiene un carácter «sacro», porque se funda en la religión, y lo religioso es la forma primera bajo la cual aparece siempre lo que luego va a ser espíritu, idea, opinión; en suma, lo

inmaterial y ultrafísico. En la Edad Media se reproduce con formato mayor el mismo fenómeno. El Estado o poder público primero que se forma en Europa es la Iglesia —con su carácter específico y ya nominativo de «poder espiritual»—. De la Iglesia aprende el poder político que él también no es originariamente sino poder espiritual, vigencia de ciertas ideas, y se crea el *Sacro* Romano Imperio. De este modo luchan dos poderes igualmente espirituales que, no pudiendo diferenciarse en la sustancia —ambos son espíritu— vienen al acuerdo de instalarse cada uno en un modo del

tiempo: el temporal y el eterno. Poder temporal y poder religioso son idénticamente espirituales; pero el uno es espíritu del tiempo —opinión pública intramundana y cambiante— mientras el otro es espíritu de eternidad —la opinión de Dios, la que Dios tiene sobre el hombre y sus destinos—.

Tanto vale, pues, decir: en tal fecha manda tal hombre, tal pueblo o tal grupo homogéneo de pueblos, como decir: en tal fecha predomina en el mundo tal sistema de opiniones —ideas, preferencias, aspiraciones, propósitos.

¿Cómo ha de entenderse este predominio? La mayor parte de los

hombres no tiene opinión, y es preciso que ésta le venga de fuera a presión, como entra el lubricante en las máquinas. Por eso es preciso que el espíritu —sea el que fuere— tenga poder y lo ejerza, para que la gente que no opina —y es la mayoría— opine. Sin opiniones, la convivencia humana sería el caos; menos aún: la nada histórica. Sin opiniones, la vida de los hombres carecería de arquitectura, de organicidad. Por eso, sin un poder espiritual, *sin alguien que mande*, y en la medida que ello falte, reina en la humanidad el caos. Y parejamente, *todo desplazamiento del poder*, todo cambio

de imperantes, es a la vez un cambio de opiniones y, consecuentemente, nada menos que un cambio de gravitación histórica.

Volvamos ahora al comienzo. Durante varios siglos ha mandado en el mundo Europa, un conglomerado de pueblos con espíritu afín. En la Edad Media no mandaba nadie en el mundo temporal. Es lo que ha pasado en todas las edades medias de la historia. Por eso representa siempre un relativo caos y una relativa barbarie, un déficit de opinión. Son tiempos en que se ama, se odia, se ansía, se repugna, y todo ello en gran medida. Pero, en cambio, se opina

poco. No carecen de delicia tiempos así. Pero en los grandes tiempos es de la opinión de lo que vive la humanidad, y por eso hay orden. Del otro lado de la Edad Media hallamos nuevamente una época en que, como en la Moderna, manda alguien, bien que sobre una porción acotada del mundo: Roma, la gran mandona. Ella puso orden en el Mediterráneo y aledaños.

En estas jornadas de la posguerra comienza a decirse que Europa no manda ya en el mundo. ¿Se advierte toda la gravedad de ese diagnóstico? Con él se anuncia un desplazamiento del poder. ¿Hacia dónde se dirige? ¿Quién va a

suceder a Europa en el mando del mundo? Pero ¿se está seguro de que va sucederle alguien? Y si no fuese nadie, ¿qué pasaría?

2

La pura verdad es que en el mundo pasa en todo instante y, por lo tanto, ahora, infinidad de cosas. La pretensión de decir qué es lo que ahora pasa en el mundo ha de entenderse, pues, como ironizándose a sí misma. Mas por lo mismo que es imposible conocer directamente la plenitud de lo real, no

tenemos más remedio que construir arbitrariamente una realidad, suponer que las cosas son de una cierta manera. Esto nos proporciona un esquema, es decir, un concepto o enrejado de conceptos. Con él, como al través de una cuadrícula, miramos luego la efectiva realidad, y entonces, sólo entonces, conseguimos una visión aproximada de ella. En esto consiste el método científico. Más aún: en esto consiste todo uso del intelecto. Cuando al ver llegar a nuestro amigo por la vereda del jardín decimos: «Este es Pedro», cometemos deliberadamente, irónicamente, un error. Porque Pedro

significa para nosotros un esquemático repertorio de modos de comportarse física y moralmente —lo que llamamos «carácter»— y la pura verdad es que nuestro amigo Pedro no se parece, a ratos, en casi nada a la idea «nuestro amigo Pedro».

Todo concepto, el más vulgar como el más técnico, va montado en la ironía de sí mismo, en los dientecillos de una sonrisa alciónica, como el geométrico diamante va montado en la dentadura de oro de su engarce. Él dice muy seriamente: «Esa cosa es *A*, y esta otra cosa es *B*». Pero es la suya la seriedad de un *pince-sans-rire*. Es la seriedad

inestable de quien se ha tragado una carcajada y si no aprieta bien los labios la vomita. Él sabe muy bien que ni esta cosa es *A*, así a rajatabla, ni la otra es *B*, así, sin reservas. Lo que el concepto piensa en rigor es un poco otra cosa que lo que dice, y en esta duplicidad consiste la ironía. Lo que verdaderamente piensa es esto: yo sé que, hablando con todo rigor, esta cosa no es *A*, ni aquélla *B*; pero, admitiendo que son *A* y *B*, yo me entiendo conmigo mismo para los efectos de mi comportamiento vital frente a una y otra cosa.

Esta teoría del conocimiento de la

razón hubiera irritado a un griego. Porque el griego creyó haber descubierto en la razón, en el concepto, la realidad misma. Nosotros, en cambio, creemos que la razón, el concepto, es un instrumento doméstico del hombre, que éste necesita y usa para aclarar su propia situación en medio de la infinita y archiproblemática realidad que es su vida. Vida es lucha con las cosas para sostenerse entre ellas. Los conceptos son el plan estratégico que nos formamos para responder a su ataque. Por eso, si se escruta bien la entraña última de cualquier concepto, se halla que no nos dice nada de la cosa misma,

sino que resume lo que un hombre puede hacer con esa cosa o padecer de ella. Esta opinión taxativa, según la cual el contenido de todo concepto es siempre vital, es siempre acción posible, o padecimiento posible de un hombre, no ha sido hasta ahora, que yo sepa, sustentada por nadie; pero es, a mi juicio, el término indefectible del proceso filosófico que se inicia con Kant. Por eso, si revisamos a su luz todo el pasado de la filosofía hasta Kant, nos parecerá que *en el fondo* todos los filósofos han dicho lo mismo. Ahora bien: todo el descubrimiento filosófico no es más que un descubrimiento y un

traer a la superficie lo que estaba en el fondo.

Pero semejante introito es desmesurado para lo que voy a decir, tan ajeno a problemas filosóficos. Yo iba a decir, sencillamente, que lo que ahora pasa en el mundo —se entiende el histórico— es exclusivamente esto: durante tres siglos Europa ha mandado en el mundo, y ahora Europa no está segura de mandar ni de seguir mandando. Reducir a fórmula tan simple la infinitud de cosas que integran la realidad histórica actual, es, sin duda, y en el mejor caso, una exageración, y yo necesitaba por eso recordar que pensar

es, quiérase o no, exagerar. Quien prefiera no exagerar tiene que callarse; más aún: tiene que paralizar su intelecto y ver la manera de idiotizarse.

Creo, en efecto, que es aquello lo que verdaderamente está pasando en el mundo, y que todo lo demás es consecuencia, condición, síntoma o anécdota de eso.

Yo no he dicho que Europa haya dejado de mandar, sino estrictamente que en estos años Europa siente graves dudas sobre si manda o no, sobre si mañana mandará. A esto corresponde en los demás pueblos de la tierra un estado de espíritu congruente: dudar de si ahora

son mandados por alguien. Tampoco están seguros de ello.

Se ha hablado mucho en estos años de la decadencia de Europa. Yo suplico fervorosamente que no se siga cometiendo la ingenuidad de pensar en Spengler simplemente porque se hable de decadencia de Europa o de Occidente. Antes de que su libro apareciera, todo el mundo hablaba de ello, y el éxito de su libro se debió, como es notorio, a que tal sospecha o preocupación preexistía en todas las cabezas, con los sentidos y por las razones más heterogéneas.

Se ha hablado tanto de la decadencia

europea, que muchos han llegado a darla por un hecho. No que crean en serio y con evidencia en él, sino que se han habituado a darlo por cierto, aunque no recuerdan sinceramente haberse convencido resueltamente de ello en ninguna fecha determinada. El reciente libro de Waldo Frank, *Redescubrimiento de América*, se apoya íntegramente en el supuesto de que Europa agoniza. No obstante, Frank ni analiza ni discute, ni se hace cuestión de tan enorme hecho, que le va a servir de formidable premisa. Sin más averiguación, parte de él como de algo inconcuso. Y esa ingenuidad en el punto

de partida me basta para pensar que Frank no está convencido de la decadencia de Europa; lejos de eso, ni siquiera se ha planteado tal cuestión. La toma como un tranvía. Los lugares comunes son los tranvías del transporte intelectual.

Y como él, lo hacen muchas gentes. Sobre todo, lo hacen los pueblos, los pueblos enteros.

Es un paisaje de ejemplar puerilidad el que ahora ofrece el mundo. En la escuela, cuando alguien notifica que el maestro se ha ido, la turba parvular se encabrita e indisciplina. Cada cual siente la delicia de evadirse a la presión

que la presencia del maestro imponía, de arrojar los yugos de las normas, de echar los pies por alto, de sentirse dueño del propio destino. Pero como quitada la norma que fijaba las ocupaciones y las tareas, la turba parvular no tiene un quehacer propio, una ocupación formal, una tarea con sentido, continuidad y trayectoria, resulta que no puede ejecutar más que una cosa: la cabriola.

Es deplorable el frívolo espectáculo que los pueblos menores ofrecen. En vista de que, según se dice, Europa decae y, por lo tanto, deja de mandar, cada nación y nacioncita brinca,

gesticula, se pone cabeza abajo o se engalla y estira dándose aires de persona mayor que rige sus propios destinos. De aquí el vibriónico panorama de «nacionalismos» que se nos ofrece por todas partes.

En los capítulos anteriores he intentado filiar un nuevo tipo de hombre que hoy predomina en el mundo: le he llamado hombre-masa, y he hecho notar que su principal característica consiste en que, sintiéndose vulgar, proclama el derecho a la vulgaridad y se niega a reconocer instancias superiores a él. Era natural que si ese modo de ser predomina dentro de cada pueblo, el

fenómeno se produzca también cuando miramos el conjunto de las naciones. También hay, relativamente, pueblos-masa resueltos a rebelarse contra los grandes pueblos creadores, minoría de estirpes humanas, que han organizado la historia. Es verdaderamente cómico contemplar cómo esta o la otra republiquita, desde su perdido rincón, se pone sobre la punta de sus pies e increpa a Europa y declara su cesantía en la historia universal.

¿Qué resulta? Europa había creado un sistema de normas cuya eficacia y fertilidad han demostrado los siglos. Esas normas no son, ni mucho menos,

las mejores posibles. Pero son, sin duda, definitivas mientras no existan o se columbren otras. Para superarlas es inexcusable parir otras. Ahora los pueblos-masa han resuelto dar por caducado aquel sistema de normas que es la civilización europea, pero como son incapaces de crear otro, no saben qué hacer, y para llenar el tiempo se entregan a la cabriola.

Esta es la primera consecuencia que sobreviene cuando en el mundo deja de mandar alguien: que los demás, al rebelarse, se quedan sin tarea, sin programa de vida.

3

El gitano se fue a confesar; pero el cura, precavido, comenzó por preguntarle si sabía los mandamientos de la ley de Dios. A lo que el gitano respondió: «*Misté, Padre: yo loh iba a aprendé; pero he oído un runrún de que loh iban a quitá.*»

¿No es esta la situación presente del mundo? Corre el runrún de que ya no rigen los mandamientos europeos y en vista de ello las gentes —hombres y pueblos— aprovechan la ocasión para vivir sin imperativos. Porque existían sólo los europeos. No se trata de que —

como otras veces ha acontecido— una germinación de normas nuevas desplace las antiguas y un fervor novísimo absorba en su fuego joven los viejos entusiasmos de menguante temperatura. Eso sería lo corriente. Es más: lo viejo resulta viejo no por propia senescencia, sino porque ya está ahí un principio nuevo que, sólo con ser nuevo, aventaja de pronto al preexistente. Si no tuviéramos hijos, no seríamos viejos o tardaríamos mucho más en serlo. Lo propio pasa con los artefactos. Un automóvil de hace diez años parece más viejo que una locomotora de hace veinte, simplemente porque los inventos

de la técnica automovilista se han sucedido con mayor rapidez. Esta decadencia que se origina en el brote de nuevas juventudes es un síntoma de salud.

Pero lo que ahora pasa en Europa es cosa insalubre y extraña. Los mandamientos europeos han perdido vigencia sin que otros se vislumbren en el horizonte. Europa —se dice— deja de mandar, y no se ve quién pueda sustituirla. Por Europa se entiende, ante todo y propiamente, la trinidad Francia, Inglaterra, Alemania. En la región del globo que ellas ocupan ha madurado el módulo de existencia humana conforme

al cual ha sido organizado el mundo. Si, como ahora se dice, esos tres pueblos están en decadencia y su programa de vida ha perdido validez, no es extraño que el mundo se desmoralice.

Y esta es la pura verdad. Todo el mundo —naciones, individuos— está desmoralizado. Durante una temporada esta desmoralización divierte y hasta vagamente ilusiona. Los inferiores piensan que les han quitado un peso de encima. Los decálogos conservan del tiempo en que eran inscritos sobre piedra o sobre bronce su carácter de pesadumbre. La etimología de mandar significa cargar, ponerle a uno algo en

las manos. El que manda es, sin remisión, cargante. Los inferiores de todo el mundo están ya hartos de que les carguen y encarguen, y aprovechan con aire festival este tiempo exonerado de gravosos imperativos. Pero la fiesta dura poco. Sin mandamientos que nos obliguen a vivir de un cierto modo, queda nuestra vida en pura disponibilidad. Esta es la horrible situación íntima en que se encuentran ya las juventudes mejores del mundo. De puro sentirse libres, exentas de trabas, se sienten vacías. Una vida en disponibilidad es mayor negación de sí misma que la muerte. Porque vivir es

tener que hacer algo determinado —es cumplir un encargo— y en la medida en que eludamos poner a algo nuestra existencia, evacuamos nuestra vida. Dentro de poco se oirá un grito formidable en todo el planeta, que subirá, como el aullido de canes innumerables, hasta las estrellas, pidiendo alguien y algo que mande, que imponga un quehacer u obligación.

Vaya esto dicho para los que, con inconsciencia de chicos, nos anuncian que Europa ya no manda. Mandar es dar quehacer a las gentes, meterlas en su destino, en su quicio: impedir su extravagancia, la cual suele ser

vagancia, vida vacía, desolación.

No importaría que Europa dejase de mandar si hubiera alguien capaz de sustituirla. Pero no hay sombra de tal. Nueva York y Moscú no son nada nuevo con respecto a Europa. Son uno y otro dos parcelas del mandamiento europeo que, al disociarse del resto, han perdido su sentido. En rigor, da grima hablar de Nueva York y de Moscú. Porque uno no sabe con plenitud lo que son: sólo sabe que ni sobre uno ni sobre otro se han dicho aún palabras decisivas. Pero aun sin saber plenamente lo que son, se alcanza lo bastante para comprender su carácter genérico. Ambos, en efecto,

pertenecen de lleno a lo que algunas veces he llamado «fenómenos de *camouflage* histórico». El *camouflage* es, por esencia, una realidad que no es la que parece. Su aspecto oculta, en vez de declarar, su sustancia. Por eso engaña a la mayor parte de las gentes. Sólo se puede librar de la equivocación que el *camouflage* produce quien sepa de antemano y en general que el *camouflage* existe. Lo mismo pasa con el espejismo. El concepto corrige a los ojos.

En todo hecho de *camouflage* histórico hay dos realidades que se superponen: una profunda, efectiva,

sustancial; otra aparente, accidental y de superficie. Así, en Moscú hay una película de ideas europeas —el marxismo— pensadas en Europa en vista de realidades y problemas europeos. Debajo de ella hay un pueblo no sólo distinto como materia étnica del europeo, sino —lo que importa mucho más— de una edad diferente que la nuestra. Un pueblo aún en fermento; es decir, juvenil. Que el marxismo haya triunfado en Rusia donde no hay industria —sería la contradicción mayor que podía sobrevenir al marxismo—. Pero no hay tal contradicción, porque no hay tal triunfo. Rusia es marxista

aproximadamente como eran romanos los tudescos del Sacro Imperio *Romano*. Los pueblos nuevos no tienen *ideas*. Cuando crecen en un ámbito donde existe o acaba de existir una vieja cultura, se embozan en la idea que ésta les ofrece. Aquí está el *camouflage* y su razón. Se olvida —como he notado otras veces— que hay dos grandes tipos de evolución para un pueblo. Hay el pueblo que nace en un «mundo» vacío de toda civilización. Ejemplo, el egipcio o el chino. En un pueblo así todo es autóctono, y sus gestos tienen un sentido claro y directo. Pero hay pueblos que germinan y se desarrollan en un ámbito

ocupado ya por una cultura de añeja historia. Así Roma, que crece en pleno Mediterráneo, cuyas aguas estaban impregnadas de civilización grecooriental. De aquí que la mitad de los gestos romanos no sean suyos, sino aprendidos. Y el gesto aprendido, recibido, es siempre doble, y su verdadera significación no es directa, sino oblicua. El que hace un gesto aprendido —por ejemplo, un vocablo de otro idioma— hace por debajo de él el gesto suyo, el auténtico; por ejemplo, traduce a su propio lenguaje el vocablo exótico. De aquí que para atender los *camouflages* sea menester también una

mirada oblicua: la de quien traduce un texto con un diccionario al lado. Yo espero un libro en el que el marxismo de Stalin aparezca traducido a la historia de Rusia. Porque esto, lo que tiene de ruso, es lo que tiene de fuerte, y no lo que tiene de comunista. ¡Vaya usted a saber qué será! Lo único que cabe asegurar es que Rusia necesita siglos todavía *para optar al mando*. Porque carece aún de mandamientos, ha necesitado fingir su adhesión al principio europeo de Marx. Porque le sobra juventud, le bastó con esa ficción. El joven no necesita razones para vivir: sólo necesita pretextos.

Cosa muy semejante acontece con Nueva York. También es un error atribuir su fuerza actual a los mandamientos a que obedece. En última instancia se reducen a éste: la técnica. ¡Qué casualidad! Otro invento europeo, no americano. La técnica es inventada por Europa durante los siglo XVIII y XIX. ¡Qué casualidad! Los siglos en que América nace. ¡Y en serio se nos dice que la esencia de América es su concepción practicista y técnica de la vida! En vez de decirnos: América es, como siempre las colonias, una repristinación o rejuvenecimiento de razas antiguas, sobre todo de Europa.

Por razones distintas que Rusia, los Estados Unidos significan también un caso de esa específica realidad histórica que llamamos «pueblo nuevo». Se cree que esto es una frase cuando es una cosa tan efectiva como la juventud de un hombre. América es fuerte por su juventud, que se ha puesto al servicio del mandamiento contemporáneo «técnica», como podía haberse puesto al servicio del budismo si éste fuese la orden del día. Pero América no hace con esto sino comenzar su historia. Ahora empezarán sus angustias, sus disensiones, sus conflictos. Aún tiene que ser muchas cosas; entre ellas,

algunas las más opuestas a la técnica y al practicismo. América tiene menos años que Rusia. Yo siempre, con miedo de exagerar, he sostenido que era un pueblo primitivo *camouflado* por los últimos inventos.[48] Ahora Waldo Frank, en su *Redescubrimiento de América*, lo declara francamente. América no ha sufrido aún; es ilusorio pensar que pueda poseer las virtudes del mando.

Quien evite caer en la consecuencia pesimista de que nadie va a mandar, y que, por lo tanto, el mundo histórico vuelve al caos, tiene que retroceder al punto de partida y preguntarse en serio:

¿Es tan cierto como se dice que Europa esté en decadencia y resigne el mando, abdique? ¿No será esta aparente decadencia la crisis bienhechora que permita a Europa ser literalmente Europa? La evidente decadencia de las *naciones* europeas, ¿no era *a priori* necesaria si algún día habían de ser posibles los Estados Unidos de Europa, la pluralidad europea sustituida por su formal unidad?

4

La función de mandar y obedecer es la

decisiva en toda sociedad. Como ande en ésta turbia la cuestión de quién manda y quién obedece, todo lo demás marchará impura y torpemente. Hasta la más íntima intimidad de cada individuo, salvas geniales excepciones, quedará perturbada y falsificada. Si el hombre fuese un ser solitario que accidentalmente se halla trabado en convivencia con otros, acaso permaneciese intacto de tales repercusiones, originadas en los desplazamientos y crisis del imperar, del Poder. Pero como es social en su más elemental textura, queda trastornado en su índole privada por mutaciones que

en rigor sólo afectan inmediatamente a la colectividad. De aquí que si se toma aparte un individuo y se le analiza, cabe colegir, sin más datos, cómo anda en su país la conciencia de mando y obediencia.

Fuera interesante y hasta útil someter a este examen el carácter individual del español medio. La operación sería, no obstante, enojosa y, aunque útil, deprimente; por eso la elude. Pero haría ver la enorme dosis de desmoralización íntima, de encanallamiento que en el hombre medio de nuestro país produce el hecho de ser España una nación que vive desde hace siglos con una

conciencia sucia en la cuestión de mando y obediencia. El encanallaniento no es otra cosa que la aceptación como estado habitual y constituido de una irregularidad, de algo que mientras se acepta sigue pareciendo indebido. Como no es posible convertir en sana normalidad lo que en su esencia es criminoso y anormal, el individuo opta por adaptarse él a lo indebido, haciéndose por completo homogéneo al crimen o irregularidad que arrastra. Es un mecanismo parecido al que el adagio popular enuncia cuando dice: «Una mentira hace ciento». Todas las naciones han atravesado jornadas en que aspiró a

mandar sobre ellas quien no debía mandar; pero un fuerte instinto les hizo concentrar al punto sus energías y expeler aquella irregular pretensión de mando. Rechazaron la irregularidad transitoria y reconstituyeron así su moral pública. Pero el español ha hecho lo contrario: en vez de oponerse a ser imperado por quien su íntima conciencia rechazaba, ha preferido falsificar todo el resto de su ser para acomodarlo a aquel fraude inicial. Mientras esto persista en nuestro país, es vano esperar nada de los hombres de nuestra raza. No puede tener vigor elástico para la difícil faena de sostenerse con decoro en la historia

una sociedad cuyo Estado, cuyo imperio o mando es constitutivamente fraudulento.

No hay, pues, nada extraño en que bastara una ligera duda, una simple vacilación sobre quién manda en el mundo, para que todo el mundo —en su vida pública y en su vida privada— haya comenzado a desmoralizarse.

La vida humana, por su naturaleza propia, tiene que estar puesta a algo, a una empresa gloriosa o humilde, a un destino ilustre o trivial. Se trata de una condición extraña, pero inexorable, escrita en nuestra existencia. Por un lado, vivir es algo que cada cual hace

por si y para si. Por otro lado, si esa vida mía, que sólo a mí me importa, no es entregada por mí a algo, caminará desvencijada, sin tensión y sin «forma». Estos años asistimos al gigantesco espectáculo de innumerables vidas humanas que marchan perdidas en el laberinto de sí mismas por no tener a qué entregarse. Todos los imperativos, todas las órdenes, han quedado en suspenso. Parece que la situación debía ser ideal, pues cada vida queda en absoluta franquía para hacer lo que le venga en gana, para vacar a sí misma. Lo mismo cada pueblo. Europa ha aflojado su presión sobre el mundo.

Pero el resultado ha sido contrario a lo que podía esperarse. Librada a sí misma, cada vida se queda en sí misma, vacía, sin tener qué hacer. Y como ha de llenarse con algo, se «inventa» o finge frívolamente a sí propia, se dedica a falsas ocupaciones, que nada íntimo, sincero, impone. Hoy es una cosa; mañana, otra, opuesta a la primera. Está perdida al encontrarse sola consigo. El egoísmo es laberíntico. Se comprende. Vivir es ir disparado hacia algo, es caminar hacia una meta. La meta no es mi caminar, no es mi vida; es algo a que pongo ésta y que por lo mismo está fuera de ella, más allá. Si me resuelvo a andar

sólo por dentro de mi vida, egoístamente, no avanzo, no voy a ninguna parte; doy vueltas y revueltas en un mismo lugar. Esto es el laberinto, un camino que no lleva a nada, que se pierde en sí mismo, de puro no ser más que caminar por dentro de sí.

Después de la guerra, el europeo se ha cerrado su interior, se ha quedado sin empresa para sí y para los demás. Por eso seguimos históricamente como hace diez años.

No se manda en seco. El mando consiste en una presión que se ejerce sobre los demás. Pero no consiste sólo en esto. Si fuera esto sólo, sería

violencia. No se olvide que mandar tiene doble efecto: se manda a alguien, pero se le manda algo. Y lo que se le manda es, a la postre, que participe en una empresa, en un gran destino histórico. Por eso no hay imperio sin programa de vida, precisamente sin un plan de vida imperial. Como dice el verso de Schiller:

> *Cuando los reyes construyen, tienen qué hacer los carreros.*

No conviene, pues, embarcarse en la opinión trivial que cree ver en la

actuación de los grandes pueblos —como de los hombres— una inspiración puramente egoísta. No es tan fácil como se cree ser puro egoísta, y nadie siéndolo ha triunfado jamás. El egoísmo aparente de los grandes pueblos y de los grandes hombres es la dureza inevitable con que tiene que comportarse quien tiene su vida puesta a una empresa. Cuando de verdad se va a hacer algo y nos hemos entregado a un proyecto, no se nos puede pedir que estemos en disponibilidad para atender a los transeúntes y que nos dediquemos a pequeños altruismos de azar. Una de las cosas que más encantan a los viajeros

cuando cruzan España es que si preguntan a alguien en la calle donde está una plaza o edificio, con frecuencia el preguntado deja el camino que lleva y generosamente se sacrifica por el extraño, conduciéndolo hasta el lugar que a éste interesa. Yo no niego que pueda haber en esta índole del buen celtíbero algún factor de generosidad, y me alegro de que el extranjero interprete así su conducta. Pero nunca al oírlo o leerlo he podido reprimir este recelo: ¿es que el compatriota preguntado iba de verdad a alguna parte? Porque podría muy bien ocurrir que, en muchos casos, el español no va a nada, no tiene

proyecto ni misión, sino que, más bien, sale a la vida para ver si las de otros llenan un poco la suya. En muchos casos me consta que mis compatriotas salen a la calle por ver si encuentran algún forastero a quien acompañar.

Grave es que esta duda sobre el mando del mundo ejercido hasta ahora por Europa haya desmoralizado el resto de los pueblos, salvo aquellos que por su juventud están aún en su prehistoria. Pero es mucho más grave que este *piétinement sur place* llegue a desmoralizar por completo al europeo mismo. No pienso así porque yo sea europeo o cosa parecida. No es que

diga: si el europeo no ha de mandar en el futuro próximo, no me interesa la vida del mundo. Nada me importaría el cese del mando europeo si existiera hoy otro grupo de pueblos capaz de sustituirlo en el poder y la dirección del planeta. Pero ni siquiera esto pediría. Aceptaría que no mandase nadie si esto no trajese consigo la volatilización de todas las virtudes y dotes del hombre europeo.

Ahora bien: esto último es irremisible. Si el europeo se habitúa a no mandar él, bastarán generación y media para que el viejo continente, y tras él el mundo todo, caiga en la inercia moral, en la esterilidad intelectual y en

la barbarie omnímoda. Sólo la ilusión del imperio y la disciplina de responsabilidad que ella inspira pueden mantener en tensión las almas de Occidente. La ciencia, el arte, la técnica y todo lo demás viven de la atmósfera tónica que crea la conciencia de mando. Si ésta falta, el europeo se irá envileciendo. Ya no tendrán las mentes esa fe radical en sí mismas que las lanza enérgicas, audaces, tenaces, a la captura de grandes ideas, nuevas en todo orden. El europeo se hará definitivamente cotidiano. Incapaz de esfuerzo creador y lujoso, recaerá siempre en el ayer, en el hábito, en la rutina. Se hará una criatura

chabacana, formulista, huera, como los griegos de la decadencia y como los de toda la historia bizantina.

La vida creadora supone un régimen de alta higiene, de gran decoro, de constantes estímulos, que excitan la conciencia de la dignidad. La vida creadora es vida enérgica, y esta sólo es posible en una de estas dos situaciones: o siendo uno el que manda, o hallándose alojado en un mundo donde manda alguien a quien reconocemos pleno derecho para tal función; o mando yo, u obedezco. Pero obedecer no es aguantar —aguantar es envilecerse— sino, al contrario, estimar al que manda y

seguirlo, solidarizándose con él, situándose con fervor bajo el ondeo de su bandera.

5

Conviene que ahora retrocedamos al punto de partida de estos artículos: al hecho, tan curioso, de que en el mundo se hable estos años tanto sobre la decadencia de Europa. Ya es sorprendente el detalle de que esta decadencia no haya sido notada primeramente por los extraños, sino que el descubrimiento de ella se deba a los

europeos mismos. Cuando nadie, fuera del viejo continente, pensaba en ello, ocurrió a algunos hombres de Alemania, de Inglaterra, de Francia, esta sugestiva idea: ¿No será que empezamos a decaer? La idea ha tenido buena prensa, y hoy todo el mundo habla de la decadencia europea como de una realidad inconcusa.

Pero detened al que la enuncia con un leve gesto y preguntadle en qué fenómenos concretos y evidentes funda su diagnóstico. Al punto lo veréis hacer vagos ademanes y practicar esa agitación de brazos hacia la rotundidad del universo que es característica de

todo náufrago. No sabe, en efecto, a qué agarrarse. La única cosa que sin grandes precisiones aparece cuando se quiere definir la actual decadencia europea es el conjunto de dificultades económicas que encuentra hoy delante de cada una de las naciones europeas. Pero cuando se va a precisar un poco el carácter de esas dificultades, se advierte que ninguna de ellas afecta seriamente al poder de creación de riqueza y que el viejo continente ha pasado por crisis mucho más graves en este orden.

¿Es que por ventura el alemán o el inglés no se sienten hoy capaces de producir más y mejor que nunca? En

modo alguno, e importa mucho filiar el estado de espíritu de ese alemán o de ese inglés en esta dimensión de lo económico. Pues lo curioso es precisamente que la depresión indiscutible de sus ánimos no proviene de que se sientan poco capaces, sino, al contrario, de que, sintiéndose con más potencialidad que nunca, tropiezan con ciertas barreras fatales que les impiden realizar lo que muy bien podrían. Esas fronteras fatales de la economía actual alemana, inglesa, francesa, son las fronteras políticas de los Estados respectivos. La dificultad auténtica no radica, pues, en este o en el otro

problema económico que esté planteado, sino en que la forma de vida pública en que habían de moverse las capacidades económicas es incongruente con el tamaño de éstas. A mi juicio, la sensación de menoscabo, de impotencia, que abruma innegablemente estos años a la vitalidad europea, se nutre de esa desproporción entre el tamaño de la potencialidad europea actual y el formato de la organización política en que tiene que actuar. El arranque para resolver las graves cuestiones urgentes es tan vigoroso como cuando más lo haya sido; pero tropieza al punto con las reducidas jaulas en que está alojado,

con las pequeñas naciones en que hasta ahora vivía organizada Europa. El pesimismo, el desánimo que hoy pesa sobre el alma continental, se parece mucho al del ave de ala larga que al batir sus grandes remeras se hiere contra los hierros del jaulón.

La prueba de ello es que la combinación se repite en todos los demás órdenes, cuyos factores son en apariencia tan distintos de lo económico. Por ejemplo, en la vida intelectual. Todo buen intelectual de Alemania, Inglaterra o Francia se siente hoy ahogado en los límites de su nación, siente su nacionalidad como una

limitación absoluta. El profesor alemán se da ya clara cuenta de que es absurdo el estilo de producción a que le obliga su público inmediato de profesores alemanes, y echa de menos la superior libertad de expresión que gozan el escritor francés y el ensayista británico. Viceversa, el hombre de letras parisiense comienza a comprender que está agotada la tradición del mandarinismo literario, de verbal formalismo, a que le condena su oriundez francesa, y preferiría, conservando las mejores calidades de esa tradición, integrarla con algunas virtudes del profesor alemán.

En el orden de la política interior pasa lo mismo. No se ha analizado aún a fondo la extrañísima cuestión de por qué anda tan en agonía la vida política de todas las grandes naciones. Se dice que las instituciones democráticas han caído en desprestigio. Pero esto es justamente lo que convendría explicar. Porque es una desprestigio extraño. Se habla mal del Parlamento en todas partes; pero no se ve que en ninguna de las naciones que cuentan se intente su sustitución, ni siquiera que existan perfiles utópicos de otras formas de Estado que, al menos idealmente, parezcan preferibles. No hay, pues, que creer mucho en la

autenticidad de este aparente despprestigio. No son las instituciones, en cuanto instrumento de vida pública, las que marchan mal en Europa, sino las tareas en que emplearlas. Faltan programas de tamaño congruente con las dimensiones efectivas que la vida ha llegado a tener dentro de cada individuo europeo.

Hay aquí un error de óptica que conviene corregir de una vez, porque da grima escuchar las inepcias que a toda hora se dicen, por ejemplo, a propósito del Parlamento. Existe toda una serie de objeciones válidas al modo de conducirse los Parlamentos

tradicionales; pero si se toman una a una, se ve que ninguna de ellas permite la conclusión de que deba suprimirse el Parlamento, sino, al contrario, todas llevan por vía directa y evidente a la necesidad de reformarlo. Ahora bien: lo mejor que humanamente puede decirse de algo es que necesita ser reformado, porque ello implica que es imprescindible y que es capaz de nueva vida. El automóvil actual ha salido de las objeciones que se pusieron al automóvil de 1910. Mas la desestima vulgar en que ha caído el Parlamento no precede de esas objeciones. Se dice, por ejemplo, que no es eficaz. Nosotros

debemos preguntar entonces: ¿Para qué no es eficaz? Porque la eficacia es la virtud que un utensilio tiene para producir una finalidad. En este caso la finalidad sería la solución de los problemas públicos en cada nación. Por eso exigimos de quien proclama la ineficacia de los Parlamentos, que posea él una idea clara de cuál es la solución de los problemas públicos actuales. Porque si no, si en ningún país está hoy claro, ni aun teóricamente, en qué consiste lo que hay que hacer, no tiene sentido acusar de ineficacia a los instrumentos institucionales. Más valía recordar que jamás institución alguna ha

creado en la historia Estados más formidable, más eficientes que los Estados parlamentarios del siglo XIX. El hecho es tan indiscutible, que olvidarlo demuestra franca estupidez. No se confunde, pues, la posibilidad y la urgencia de reformar profundamente las asambleas legislativas, para hacerlas «aún más» eficaces, con declarar su inutilidad.

El desprestigio de los Parlamentos no tiene nada que ver con sus notorios defectos. Procede de otra causa, ajena por completo a ellos en cuanto utensilios políticos. Procede de que el europeo no sabe en qué emplearlos, de que no

estima las finalidades de la vida pública tradicional; en suma, de que no siente ilusión por los Estados nacionales en que está inscrito y prisionero. Si se mira con un poco de cuidado ese famoso desprestigio, lo que se ve es que el ciudadano, en la mayor parte de los países, no siente respeto por su Estado. Sería inútil sustituir el detalle de sus instituciones, porque lo irrespetable no son éstas, sino el Estado mismo, que se ha quedado chico.

Por vez primera, al tropezar el europeo en sus proyectos económicos, políticos, intelectuales, con los límites de su nación, siente que aquéllos —es

decir, sus posibilidades de vida, su estilo vital— son inconmensurables en el tamaño del cuerpo colectivo en que está encerrado. Y entonces ha descubierto que ser inglés, alemán o francés es ser provinciano. Se ha encontrado, pues, con que es «menos» que antes, porque antes el francés, el inglés y el alemán creían, cada cual por sí, que eran el universo. Este es, me parece, el auténtico origen de esa impresión de decadencia que aqueja al europeo. Por lo tanto, un origen puramente íntimo y paradójico, ya que la presunción de haber menguado nace, precisamente, de que ha crecido su

capacidad, y tropieza con una organización antigua, dentro de la cual ya no cabe.

Para dar a lo dicho un sostén plástico que lo aclare, tómese cualquier actividad concreta; por ejemplo: la fabricación de automóviles. El automóvil es invento puramente europeo. Sin embargo, hoy es superior la fabricación norteamericana de este artefacto. Consecuencia: el automóvil europeo está en decadencia. Y sin embargo, el fabricante europeo —industrial o técnico— de automóviles sabe muy bien que la superioridad del producto norteamericano no procede de

ninguna virtud específica gozada por el hombre de ultramar, sino sencillamente de que la fábrica americana puede ofrecer su producto sin traba alguna a ciento veinte millones de hombres. Imagínese que una fábrica europea viese ante sí un área mercantil formada por todos los Estados europeos, y sus colonias y protectorados. Nadie duda de que ese automóvil previsto para quinientos o seiscientos millones de hombres sería mucho mejor y más barato que el «Ford». Todas las gracias peculiares de la técnica americana son, casi seguramente, efectos y no causas de la amplitud y homogeneidad de su

mercado. La «racionalización» de la industria es consecuencia automática de su tamaño.

La situación auténtica de Europa vendría, por lo tanto, a ser esta: su magnífico y largo pasado la hace llegar a un nuevo estadio de vida donde todo ha crecido; pero a la vez las estructuras supervivientes de ese pasado son enanas e impiden la actual expansión. Europa se ha hecho en forma de pequeñas naciones. En cierto modo, la idea y el sentimiento nacionales han sido su invención más característica. Y ahora se ve obligada a superarse a sí misma. Este es el esquema del drama enorme que va

a representarse en los años venideros. ¿Sabrá libertarse de supervivencias, o quedará prisionera para siempre de ellas? Porque ya ha acaecido una vez en la historia que una gran civilización murió por no poder sustituir su idea tradicional de Estado.

6

He contado en otro lugar la pasión y muerte del mundo grecorromano, y en cuanto a ciertos detalles, me remito a lo dicho allí.[49] Pero ahora podemos tomar el asunto bajo otro aspecto.

Griegos y latinos aparecen en la historia alojados, como abejas en su colmena, dentro de urbes, de *poleis*. Este es un hecho que en estas páginas necesitamos tomar como absoluto y de génesis misteriosa; un hecho del que hay que partir sin más; como el zoólogo parte del dato bruto e inexplicado de que el *sphex* vive solitario, errabundo, peregrino, y en cambio la rubia abeja sólo existe en enjambre constructor de panales.[50] El caso es que la excavación y la arqueología nos permiten ver algo de lo que había en el suelo de Atenas y en el de Roma antes de que Atenas y Roma existiesen. Pero el tránsito de esta

prehistoria, puramente rural y sin carácter específico, al brote de la ciudad, fruta de nueva especie que da el suelo de ambas penínsulas, queda arcano: ni siquiera está claro el nexo étnico entre aquellos pueblos protohistóricos y estas extrañas comunidades, que aportan al repertorio humano una gran innovación: la de construir una plaza pública, y en torno una ciudad cerrada al campo. Porque, en efecto, la definición más certera de lo que es la urbe y la polis se parece mucho a la que cómicamente se da del cañón: toma usted un agujero, lo rodea de alambre muy apretado, y eso es un

cañón. Pues lo mismo, la urbe o *polis* comienza por ser un hueco: el foro, el ágora; y todo lo demás es pretexto para asegurar este hueco, para delimitar su entorno. La *polis* no es, primordialmente, un conjunto de casas habitables, sino un lugar de ayuntamiento civil, un espacio acotado para funciones públicas. La urbe no está hecha, como la cabaña o el *domus*, para cobijarse de la intemperie y engendrar, que son menesteres privados y familiares, sino para discutir sobre la cosa pública. Nótese que esto significa nada menos que la invención de una nueva clase de espacio, mucho más

nueva que el espacio de Einstein. Hasta entonces sólo existía un espacio: el campo, y en él se vivía con todas las consecuencias que esto trae para el ser del hombre. El hombre campesino es todavía un vegetal. Su existencia, cuanto piensa, siente y quiere, conserva la modorra inconsciente en que vive la planta. Las grandes civilizaciones asiáticas y africanas fueron en este sentido grandes vegetaciones antropomorfas. Pero el grecorromano decide separarse del campo, de la «naturaleza», del cosmos geobotánico. ¿Cómo es esto posible? ¿Cómo puede el hombre retraerse del campo? ¿Dónde

irá, si el campo es toda la tierra, si es lo ilimitado? Muy sencillo: limitando un trozo de campo mediante unos muros que opongan el espacio incluso y finito al espacio amorfo y sin fin. He aquí la plaza. No es, como la casa, un «interior» cerrado por arriba, igual que las cuevas que existen en el campo, sino que es pura y simplemente la negación del campo. La plaza, merced a los muros que la acotan, es un pedazo de campo que se vuelve de espaldas al resto, que prescinde del resto y se opone a él. Este campo menor y rebelde, que practica secesión del campo infinito y se reserva a sí mismo frente a él, es campo abolido

y, por lo tanto, un espacio *sui generis*, novísimo, en que el hombre se liberta de toda comunidad con la planta y el animal, deja a éstos fuera y crea un ámbito aparte, puramente humano. Es el espacio civil. Por eso Sócrates, el gran urbano, triple extracto del jugo que rezuma la *polis*, dirá: «Yo no tengo que ver con los árboles en el campo; yo sólo tengo que ver con los hombres en la ciudad». ¿Qué han sabido nunca de esto el hindú, ni el persa, ni el chino, ni el egipcio?

Hasta Alejandro y César, respectivamente, la historia de Grecia y de Roma consiste en la lucha incesante

entre esos dos espacios: entre la ciudad racional y el campo vegetal, entre el jurista y el labriego, entre el *ius* y el *rus*.

No se crea que este origen de la urbe es una pura construcción mía y que sólo le corresponde una verdad simbólica. Con rara insistencia, en el estrato primario y más hondo de su memoria conservan los habitantes de la ciudad grecolatina el recuerdo de un *synoikismos*. No hay, pues, que solicitar los textos, basta con traducirlos. *Synoikismos* es acuerdo de irse a vivir juntos; por lo tanto, ayuntamiento, estrictamente en el doble sentido físico y jurídico de este vocablo. Al

desparramamiento vegetativo por la campiña sucede la concentración civil en la ciudad. La urbe es la supercasa, la superación de la casa o nido infrahumano, la creación de una entidad más abstracta, y más alta que el *oikos* familiar. Es la *república*, la *politeia*, que no se compone de hombres y mujeres, sino de ciudadanos. Una dimensión nueva, irreductible a las primigenias y más próximas al animal, se ofrece al existir humano, y en ella van a poner los que antes sólo eran hombres sus mejores energías. De esta manera nace la urbe, desde luego como Estado.

En cierto modo, toda la costa

mediterránea ha mostrado siempre una espontánea tendencia a este tipo estatal. Con más o menos pureza, el norte de África (Cartago = la ciudad) repite el mismo fenómeno. Italia no salió hasta el siglo XIX del Estado-ciudad, y nuestro Levante cae en cuanto puede en el cantonalismo, que es un resabio de aquella milenaria inspiración.[51]

El Estado-ciudad, por la relativa parvedad de sus ingredientes, permite ver claramente lo específico del principio estatal. Por una parte, la palabra «estado» indica que las fuerzas históricas consiguen una combinación de equilibrio, de asiento. En este sentido

significa lo contrario de movimiento histórico: el Estado es convivencia estabilizada, constituida, estática. Pero este carácter de inmovilidad, de forma quieta y definida, oculta, como todo equilibrio, el dinamismo que produjo y sostiene al Estado. Hace olvidar, en suma, que el Estado constituido es sólo el resultado de un movimiento anterior de lucha, de esfuerzos, que a él tendían. Al Estado constituido precede el Estado constituyente, y éste es un principio de movimiento.

Con esto quiero decir que el Estado no es una forma de sociedad que el hombre se encuentra dada y en regalo,

sino que necesita fraguarla penosamente. No es como la horda o la tribu y demás sociedades fundadas en la consanguinidad que la naturaleza se encarga de hacer sin colaboración con el esfuerzo humano. Al contrario, el Estado comienza cuando el hombre se afana por evadirse de la sociedad nativa dentro de la cual la sangre lo ha inscrito. Y quien dice la sangre dice también cualquier principio natural; por ejemplo, el idioma. Originariamente, el Estado consiste en la mezcla de sangres y lenguas. Es superación de toda sociedad natural. Es mestizo y plurilingüe.

Así, la ciudad nace por reunión de

pueblos diversos. Construye sobre la heterogeneidad zoológica una homogeneidad abstracta de jurisprudencia.[52] Claro está que la unidad jurídica no es la aspiración que impulsa el movimiento creador del Estado. El impulso es más sustantivo que todo derecho, es el propósito de empresas vitales mayores que las posibles a las minúsculas sociedades consanguíneas. En la génesis de todo Estado vemos o entrevemos siempre el perfil de un gran empresario.

Si observamos la situación histórica que precede inmediatamente al nacimiento de un Estado, encontraremos

siempre el siguiente esquema: varias colectividades pequeñas cuya estructura social está hecha para que viva cada cual hacia dentro de sí misma. La forma social de cada una sirve sólo para una convivencia interna. Esto indica que en el pasado vivieron efectivamente aisladas cada una por sí y para sí, sin más que contactos excepcionales con las limítrofes. Pero a este aislamiento efectivo ha sucedido de hecho una convivencia externa, sobre todo económica. El individuo de cada colectividad no vive ya sólo de ésta, sino que parte de su vida está trabada con individuos de otras colectividades,

con los cuales comercia mercantil e intelectualmente. Sobreviene, pues, un desequilibrio entre dos convivencias: la interna y la externa. La forma social establecida —derechos, «costumbres» y religión— favorece la interna y dificulta la externa, más amplia y nueva. En esta situación, el principio estatal es el movimiento que lleva a aniquilar las formas sociales de convivencia interna, sustituyéndolas por una forma social adecuada a la nueva convivencia externa. Aplíquese esto al momento actual europeo, y estas expresiones abstractas adquirirán figura y color.

No hay creación estatal si la mente

de ciertos pueblos no es capaz de abandonar la estructura tradicional de una forma de convivencia y, además, de imaginar otra nunca sida. Por eso es auténtica creación. El Estado comienza por ser una obra de Imaginación absoluta. La imaginación es el poder libertador que el hombre tiene. Un pueblo es capaz de Estado en la medida en que sepa imaginar. De aquí que todos los pueblos hayan tenido un límite en su evolución estatal, precisamente el límite impuesto por la naturaleza a su fantasía.

El griego y el romano, capaces de imaginar la ciudad que triunfa de la dispersión campesina, se detuvieron en

los muros urbanos. Hubo quien quiso llevar las mentes grecorromanas más allá, quien intentó libertarlas de la ciudad; pero fue vano empeño. La cerrazón imaginativa del romano, representada por Bruto, se encargó de asesinar a César —la mayor fantasía de la antigüedad—. Nos importa mucho a los europeos de hoy recordar esta historia, porque la nuestra ha llegado al mismo capítulo.

7

Cabezas claras, lo que se llama cabezas

claras, no hubo probablemente en todo el mundo antiguo más que dos: Temístocles y César; dos políticos. La cosa es sorprendente, porque, en general, el político, incluso el famoso, es político precisamente *porque* es torpe.[53] Hubo, sin duda, en Grecia y Roma, otros hombres que pensaron ideas claras sobre muchas cosas —filósofos, matemáticos, naturalistas—. Pero su claridad fue de orden científica, es decir, una claridad sobre cosas abstractas. Todas las cosas de que habla la ciencia, sea ella la que quiera, son abstractas, y las cosas abstractas son siempre claras. De suerte que la

claridad de la ciencia no está tanto en la cabeza de los que la hacen como en las cosas de que hablan. Lo esencialmente confuso, intrincado, es la realidad vital concreta, que es siempre única. El que sea capaz de orientarse con precisión en ella; el que vislumbre bajo el caos que presenta toda situación vital la anatomía secreta del instante, en suma, el que no se pierda en la vida, ése es de verdad una cabeza clara. Observad a los que os rodean y veréis cómo avanzan perdidos por su vida; van como sonámbulos dentro de su buena o mala suerte, sin tener la más ligera sospecha de lo que les pasa. Los oiréis hablar en fórmulas

taxativas sobre sí mismos y sobre su Contorno, lo cual indicaría que poseen ideas sobre todo ello. Pero si analizáis someramente esas ideas, notaréis que no reflejan mucho ni poco la realidad a que parecen referirse, y si ahondáis más en el análisis, hallaréis que ni siquiera pretenden ajustarse a tal realidad. Todo lo contrario: el individuo trata con ellas de interceptar su propia visión de lo real, de su vida misma. Porque la vida es por lo pronto un caos donde uno está perdido. El hombre lo sospecha; pero le aterra encontrarse cara a cara con esa terrible realidad y procura ocultarla con un telón fantasmagórico, donde todo está

muy claro. Le trae sin cuidado que sus «ideas» no sean verdaderas; las emplea como trincheras para defenderse de su vida, como aspavientos para ahuyentar la realidad.

El hombre de cabeza clara es el que se liberta de esas «ideas» fantasmagóricas y mira de frente a la vida, y se hace cargo de que todo en ellas es problemático, y se siente perdido. Como esto es la pura verdad —a saber, que vivir es sentirse perdido— el que lo acepta ya ha empezado a encontrarse, ya ha comenzado a descubrir su auténtica realidad, ya está en lo firme. Instintivamente, lo mismo

que el náufrago, buscará algo a que agarrarse, y esa mirada trágica, perentoria, absolutamente veraz, porque se trata de salvarse, le hará ordenar el caos de su vida. Estas son las únicas ideas verdaderas: las ideas de los náufragos. Lo demás es retórica, postura, íntima farsa. El que no se siente de verdad perdido se pierde inexorablemente; es decir, no se encuentra jamás, no topa nunca con la propia realidad.

Esto es cierto en todos los órdenes, aun en la ciencia, no obstante ser la ciencia de suyo una huida de la vida (la mayor parte de los hombres de ciencia

se han dedicado a ella por terror a enfrentarse con su vida. No son cabezas claras; de aquí su notoria torpeza ante cualquier situación concreta). Nuestras ideas científicas valen en la medida en que nos hayamos sentido perdidos en una cuestión, en que hayamos visto bien su carácter problemático y comprendamos que no podemos apoyarnos en ideas recibidas, en recetas, en lemas ni vocablos. El que descubre una nueva verdad científica tuvo antes que triturar casi todo lo que había aprendido, y llega a esa nueva verdad con las manos sangrientas por haber yugulado innumerables lugares

comunes.

La política es mucho más real que la ciencia, porque se compone de situaciones únicas en que el hombre se encuentra de pronto sumergido, quiera o no. Por eso es el tema que nos permite distinguir mejor quiénes son cabezas claras y quiénes son cabezas rutinarias.

César es el ejemplo máximo que conocemos de don para encontrar el perfil de la realidad sustantiva en un momento de confusión pavorosa, en una hora de las más caóticas que ha vivido la humanidad. Y como si el destino se hubiese complacido en subrayar la ejemplaridad, puso a su vera una

magnífica cabeza de intelectual, la de Cicerón, dedicada durante toda su existencia a confundir las cosas.

El exceso de buena fortuna había dislocado el cuerpo político romano. La ciudad tiberina, dueña de Italia, de España, del África Menor, del Oriente clásico y helenístico, estaba a punto de reventar. Sus instituciones públicas tenían una enjundia municipal y eran inseparables de la urbe, como las amadriadas están, so pena de consunción, adscritas al árbol que tutelan.

La salud de las democracias, cualquiera que sean su tipo y su grado,

depende de un mísero detalle técnico: el procedimiento electoral. Todo lo demás es secundario. Si el régimen de comicios es acertado, si se ajusta a la realidad, todo va bien; si no, aunque el resto marche óptimamente, todo va mal. Roma, al comenzar el siglo I antes de Cristo, es omnipotente, rica, no tiene enemigos delante. Sin embargo, está a punto de fenecer porque se obstina en conservar un régimen electoral estúpido. Un régimen electoral es estúpido cuando es falso. Había que votar en la ciudad. Ya los ciudadanos del campo no podían asistir a los comicios. Pero mucho menos los que vivían repartidos por

todo el mundo romano. Como las elecciones eran imposibles, hubo que falsificarlas, y los candidatos organizaban partidas de la porra —con veteranos del ejército, con atletas del circo— que se encargaban de romper las urnas.

Sin el apoyo de auténtico sufragio las instituciones democráticas están en el aire. En el aire están las palabras: «La República no era más que una palabra». La expresión es de César. Ninguna magistratura gozaba de autoridad. Los generales de la izquierda y de la derecha —Mario y Sila— se insolentaban en vacuas dictaduras que

no llevaban a nada.

César no ha explicado nunca su política, sino que se entretuvo en hacerla. Daba la casualidad de que era precisamente César, y no el manual de cesarismo que suele venir luego. No tenemos más remedio, si queremos entender aquella política, que tomar sus actos y darle su nombre. El secreto está en su hazaña capital: la conquista de las Galias. Para emprenderla tuvo que declararse rebelde frente al poder constituido. ¿Por qué?

Constituían el poder los republicanos, es decir, los conservadores, los fieles al Estado-

ciudad. Su política puede resumirse en dos cláusulas: Primera, los trastornos de la vida pública romana provienen de su excesiva expansión. La ciudad no puede gobernar tantas naciones. Toda nueva conquista es un delito de lesa república. Segunda, para evitar la disolución de las instituciones es preciso un *princìpe*.

Para nosotros tiene la palabra «príncipe» un sentido casi opuesto al que tenía para un romano. Este entendía por tal precisamente un ciudadano como los demás, pero que era investido de poderes superiores, a fin de regular el funcionamiento de las instituciones republicanas. Cicerón, en sus libros

Sobre la República, y Salustio, en sus memoriales a César, resumen el pensamiento de todos los publicistas pidiendo un *princeps civitatis*, un *rector rerum publicarum*, un *moderator*.

La solución de César es totalmente opuesta a la conservadora. Comprende que para curar las consecuencias de las anteriores conquistas romanas no había más remedio que proseguirlas, aceptando hasta el cabo tan enérgico destino. Sobre todo urgía conquistar los pueblos nuevos, más peligrosos, en un porvenir no muy lejano, que las naciones corruptas de Oriente. César sostendrá la necesidad de romanizar a fondo los

pueblos bárbaros de Occidente.

Se ha dicho (Spengler) que los grecorromanos eran incapaces de sentir el tiempo, de ver su vida como una dilatación en la temporalidad. Existían en un presente puntual. Yo sospecho que este diagnóstico es erróneo, o, por lo menos, que confunde dos cosas. El grecorromano padece una sorprendente ceguera para el futuro. No lo ve, como el daltonista no ve el color rojo. Pero, en cambio, vive radicado en el pretérito. Antes de hacer ahora algo, da un paso atrás, como *Lagartijo* al tirarse a matar; busca en el pasado un modelo para la situación presente, e informado por

aquél, se zambulle en la actualidad, protegido y deformado por la escafandra ilustre. De aquí que todo su vivir es, en cierto modo, revivir. Esto es ser arcaizante, y esto lo fue, casi siempre, el antiguo. Pero esto no es ser insensible al tiempo. Significa, simplemente, un cronismo incompleto; manco del ala futurista y con hipertrofia de antaños. Los europeos hemos gravitado desde siempre hacia el futuro y sentimos que es esta la dimensión más sustancial del tiempo, el cual, para nosotros, empieza por el «después» y no por el «antes». Se comprende, pues, que al mirar la vida grecorromana nos parezca acrónica.

Ésta como manía de tomar todo presente con las pinzas de un ejemplar pretérito se ha transferido del hombre antiguo al filólogo moderno. El filólogo es también ciego para el porvenir. También él retrograda, busca a toda actualidad un precedente, al cual llama, con lindo vocablo de égloga, su «fuente». Digo esto porque ya los antiguos biógrafos de César se cierran a la comprensión de esta enorme figura suponiendo que trataba de imitar a Alejandro. La ecuación se imponía: si Alejandro no podía dormir pensando en los laureles de Milcíades, César tenía, por fuerza, que sufrir insomnio por los

de Alejandro. Y así sucesivamente. Siempre el paso atrás y el pie de hogaño en huella de antaño. El filólogo contemporáneo repercute al biógrafo clásico.

Creer que César aspiraba a hacer algo así como lo que hizo Alejandro —y esto han creído casi todos los historiadores— es renunciar radicalmente a entenderlo. César es aproximadamente lo contrario que Alejandro. La idea de un reino universal es lo único que los empareja. Pero esta idea no es de Alejandro, sino que viene de Persia. La imagen de Alejandro hubiera empujado a César hacia Oriente,

hacia el prestigioso pasado. Su preferencia radical por Occidente revela más bien la voluntad de contradecir al macedón. Pero, además, no es un reino universal, sin más ni más, lo que César se propone. Su propósito es más profundo. Quiere un Imperio romano que no viva de Roma, sino de la periferia, de las provincias, y esto implica la superación absoluta del Estado-ciudad. Un Estado donde los pueblos más diversos colaboren, de que todos se sientan solidarios. No un centro que manda y una periferia que obedece, sino un gigantesco cuerpo social, donde cada elemento sea a la vez sujeto pasivo y

activo del Estado. Tal es el Estado moderno, y esta fue la fabulosa anticipación de su genio futurista. Pero ello suponía un poder extrarromano, antiaristócrata, infinitamente elevado sobre la oligarquía republicana, sobre su *príncipe*, que era sólo un *primus inter pares*. Ese poder ejecutor y representante de la democracia universal sólo podía ser la monarquía con su sede fuera de Roma.

¡República, monarquía! Dos palabras que en la historia cambian constantemente de sentido *auténtico*, y que por lo mismo es preciso en todo instante triturar para cerciorarse de su

eventual enjundia.

Sus hombres de confianza, sus instrumentos más inmediatos, no eran arcaicas ilustraciones de la urbe, sino gente nueva, provinciales, personajes enérgicos y eficientes. Su verdadero ministro fue Cornelio Balbo, un hombre de negocios gaditano, un atlántico, un «colonial».

Pero la anticipación del nuevo Estado era excesiva: las cabezas lentas del Lacio no podían dar brinco tan grande. La imagen de la ciudad, con su tangible materialismo, impidió que los romanos «viesen» aquella organización novísima del cuerpo público. ¿Cómo

podían formar un Estado hombres que no vivían en una ciudad? ¿Qué género de unidad era esa, tan sutil y como mística?

Repito una vez más: la realidad que llamamos Estado no es la espontánea convivencia de hombres que la consanguinidad ha unido. El Estado empieza cuando se obliga a convivir a grupos nativamente separados. Esta obligación no es desnuda violencia, sino que supone un proyecto iniciativo, una tarea común que se propone a los grupos dispersos. Antes que nada es el Estado proyecto de un hacer y programa de colaboración. Se llama a las gentes para que juntas hagan algo. El Estado no es

consanguinidad, ni unidad lingüística, ni unidad territorial, ni contigüidad de habitación. No es nada material, inerte, dado y limitado. Es un puro dinamismo —la voluntad de hacer algo en común—, y merced a ello la idea estatal no está limitada por término físico ninguno. [54]

Agudísima la conocida empresa política de Saavedra Fajardo: una flecha, y debajo: «O sube o baja». Eso es el Estado. No es una cosa, sino un movimiento. El Estado es, en todo instante, algo que *viene de* y *va hacia*. Como todo movimiento, tiene un *terminus a quo* y un *terminus ad quem*.

Córtese por cualquier hora la vida de un Estado que lo sea verdaderamente y se hallará una unidad de convivencia que *parece* fundada en tal o cual atributo material: sangre, idioma, «fronteras naturales». La interpretación estática nos llevará a decir: eso es el Estado. Pero pronto advertimos que esa agrupación humana está haciendo algo comunal: conquistando otros pueblos, fundando colonias, federándose con otros Estados, es decir, que en toda hora está superando el que parecía principio material de su unidad. Es el *terminus ad quem*, es el verdadero Estado, cuya unidad consiste precisamente en superar

toda unidad dada. Cuando ese impulso hacia el más allá cesa, el Estado automáticamente sucumbe, y la unidad que ya existía y parecía físicamente cimentada —raza, idioma, frontera natural— no sirve de nada: el Estado se desagrega, se dispersa, se atomiza.

Sólo esta duplicidad de momentos en el Estado —la unidad que ya es y la más amplia que proyecta ser— permite comprender la esencia del Estado nacional. Sabido es que todavía no se ha logrado decir en qué consiste una nación, si damos a este vocablo su acepción moderna. El Estado-ciudad era una idea muy clara, que se veía con los

ojos de la cara. Pero el nuevo tipo de unidad pública que germinaba en gales y germanos, la inspiración política de Occidente, es cosa mucho más vaga y huidiza. El filólogo, el historiador actual, que es de suyo arcaizante, se encuentra ante este formidable hecho casi tan perplejo como César y Tácito cuando con su terminología romana querían decir lo que eran aquellos Estados incipientes, transalpinos y ultrarrenanos, o bien los españoles. Les llaman *civitas, gens, natio*, dándose cuenta de que ninguno de esos nombres va bien a la cosa.[55] No son *civitas*, por la sencilla razón de que no son ciudades.

[56] Pero ni siquiera cabe envaguecer el término y aludir con él a un territorio delimitado. Los pueblos nuevos cambian con suma facilidad de terruño, o por lo menos amplían y reducen el que ocupaban. Tampoco son unidades étnicas —*gentes, nationes*. Por muy lejos que recurramos, los nuevos Estados aparecen ya formados por grupos de natividad independiente. Son combinaciones de sangres distintas. ¿Qué es, pues, una nación, ya que no es ni comunidad de sangre, ni adscripción a un territorio, ni cosa alguna de este orden?

Como siempre acontece, también en

este caso una pulcra sumisión a los hechos nos da la clave. ¿Qué es lo que salta a los ojos cuando repasamos la evolución de cualquiera «nación moderna» —Francia, España, Alemania —? Sencillamente esto: lo que en una cierta fecha parecía constituir la nacionalidad aparece negado en una fecha posterior. Primero, la nación parece la tribu, y la no-nación, la tribu de al lado. Luego la nación se compone de dos tribus, más tarde es una comarca, y poco después es ya todo un condado o ducado o «reino». La nación es León, pero no Castilla; luego es León y Castilla, pero no Aragón. Es evidente la

presencia de dos principios: uno, variable y siempre superado —tribu, comarca, ducado, «reino», con su idioma o dialecto— otro, permanente, que salta libérrimo sobre todos esos límites y postula como unidad lo que aquél consideraba precisamente como radical contraposición.

Los filólogos —llamo así a los que hoy pretenden denominarse «historiadores»— practican la más deliciosa gedeonada cuando parten de lo que ahora, en esta fecha fugaz, en estos dos o tres siglos, son las naciones de Occidente, y suponen que Vercingetórix o que el Cid Campeador querían ya una

Francia desde Saint-Malo a Estrasburgo —precisamente— o una *Spania* desde Finisterre a Gibraltar. Estos filólogos —como el ingenuo dramaturgo— hacen casi siempre que sus héroes partan para la guerra de los Treinta Años. Para explicarnos cómo se han formado Francia y España, suponen que Francia y España preexistían como unidades en el fondo de las almas francesas y españolas. ¡Como si existiesen franceses y españoles originariamente antes de que Francia y España existiesen! ¡Como si el francés y el español no fuesen, simplemente, cosas que hubo que forjar en dos mil años de faena!

La verdad pura es que las naciones actuales son tan sólo la manifestación actual de aquel principio variable, condenado a perpetua superación. Ese principio no es ahora la sangre ni el idioma, puesto que la comunidad de sangre y de idioma en Francia o en España ha sido efecto, y no causa, de la unificación estatal; ese principio es ahora la «frontera natural».

Está bien que un diplomático emplee en su esgrima astuta este concepto de fronteras naturales, como *ultima ratio* de sus argumentaciones. Pero un historiador no puede parapetarse tras él como si fuese un reducto definitivo. Ni

es definitivo ni siquiera suficientemente específico.

No se olvide cuál es, rigurosamente planteada, la cuestión. Se trata de averiguar qué es el Estado nacional —lo que hoy solemos llamar nación— a diferencia de otros tipos de Estado, como el Estado-ciudad o, yéndonos al otro extremo, como el Imperio que Augusto fundó.[57] Si se quiere formular el tema de modo todavía más claro y preciso, dígase así: ¿Qué fuerza real ha producido esa convivencia de millones de hombres bajo una soberanía de poder público que llamamos Francia, o Inglaterra, o España, o Italia, o

Alemania? No ha sido la previa comunidad de sangre, porque cada uno de esos cuerpos colectivos está regado por torrentes cruentos muy heterogéneos. No ha sido tampoco la unidad lingüística, porque los pueblos hoy reunidos en un Estado hablaban, o hablan todavía, idiomas distintos. La relativa homogeneidad de raza y lengua de que hoy gozan —suponiendo que ello sea un gozo— es resultado de la previa unificación política. Por lo tanto, ni la sangre ni el idioma hacen al Estado nacional; antes bien, es el Estado nacional quien nivela las diferencias originarias del glóbulo rojo y su

articulado. Y siempre ha acontecido así. Pocas veces, por no decir nunca, habrá el Estado *coincidido con una identidad previa de sangre o idioma*. Ni España es hoy un Estado nacional *porque* se hable en toda ella el español[58], ni fueron Estados nacionales Aragón y Cataluña *porque* en un cierto día, arbitrariamente escogido, coincidiesen los límites territoriales de su soberanía con los del habla aragonesa o catalana. Más cerca de la verdad estaríamos si, respetando la casuística que toda realidad ofrece, nos acostásemos a esta presunción: toda unidad lingüística que abarca un territorio de alguna extensión

es, casi seguramente, precipitado de alguna unificación política precedente. [59] El Estado ha sido siempre el gran truchimán.

Hace mucho tiempo que esto consta, y resulta muy extraña la obstinación con que, sin embargo, se persiste en dar a la nacionalidad como fundamentos la sangre y el idioma. En lo cual yo veo tanta ingratitud como incongruencia. Porque el francés debe su Francia actual, y el español su actual España, a un principio *x*, cuyo impulso consistió precisamente en superar la estrecha comunidad de sangre y de idioma. De suerte que Francia y España consistirían

hoy en lo contrario de lo que las hizo posibles.

Pareja tergiversación se comete al querer fundar la idea de nación en una gran figura territorial, descubriendo el principio de unidad que sangre e idioma no proporcionan, en el misticismo geográfico de las «fronteras naturales». Tropezamos aquí con el mismo error de óptica. El azar de la fecha actual nos muestra a las llamadas naciones instaladas en amplios terruños de continente o en las islas adyacentes. De esos límites actuales se quiere hacer algo definitivo y espiritual. Son, se dice, «fronteras naturales», y con su

«naturalidad» se significa una como mágica predeterminación de la historia por la forma telúrica. Pero este mito se volatiliza en seguida sometiéndolo al mismo razonamiento que invalidó la comunidad de sangre y de idioma como fuentes de la nación. También aquí, si retrocedemos algunos siglos, sorprendemos a Francia y a España disociadas en naciones menores, con sus inevitables «fronteras naturales». La montaña fronteriza sería menos prócer que el Pirineo o los Alpes, y la barrera líquida, menos caudalosa que el Rin, el paso de Calais o el estrecho de Gibraltar. Pero esto demuestra sólo que

la «naturalidad» de las fronteras es meramente relativa. Depende de los medios económicos y bélicos de la época.

La realidad histórica de la famosa «frontera natural» consiste, sencillamente, en ser un estorbo a la expansión del pueblo *A* sobre el pueblo *B*. Porque es un estorbo —de convivencia o de guerra— para *A*, es una defensa para *B*. La idea de «frontera natural» implica, pues, ingenuamente, como más natural aún que la frontera, la posibilidad de la expansión y fusión ilimitadas entre los pueblos. Por lo visto, sólo un obstáculo material les

pone un freno. Las fronteras de ayer y de anteayer no nos parecen hoy fundamentos de la nación francesa o española, sino al revés: estorbos que la idea nacional encontró en su proceso de unificación. No obstante lo cual, queremos atribuir un carácter definitivo y fundamental a las fronteras de hoy, a pesar de que los nuevos medios de tráfico y guerra han anulado su eficacia como estorbos.

¿Cuál ha sido entonces el papel de las fronteras en la formación de las nacionalidades, ya que no han sido el fundamento positivo de éstas? La cosa es clara y de suma importancia para

entender la auténtica inspiración del Estado nacional frente al Estado-ciudad. Las fronteras han servido para consolidar en cada momento la unificación política ya lograda. No han sido, pues, *principio* de la nación, sino al revés; al *principio* fueron estorbos, y luego, una vez allanadas, fueron medio material para asegurar la unidad.

Pues bien: exactamente el mismo papel corresponde a la raza y a la lengua. No es la comunidad nativa de una u otra lo que *constituyó* la nación, sino al contrario: el Estado nacional se encontró siempre, en su afán de unificación, frente a las muchas razas y

las muchas lenguas, como con otros tantos estorbos. Dominados éstos enérgicamente, produjo una relativa unificación de sangre e idiomas que sirvió para consolidar la unidad.

No hay, pues, otro remedio que deshacer la tergiversación tradicional padecida por la idea de Estado nacional y habituarse a considerar como estorbos primarios para nacionalidad precisamente las tres cosas en que se creía consistir. Claro es que al deshacer una tergiversación seré yo quien parezca cometerla ahora.

Es preciso resolverse a buscar el secreto del Estado nacional en su

peculiar inspiración como tal Estado, en su política misma, y no en principios forasteros de carácter biológico o geográfico.

¿Por qué, en definitiva, se creyó necesario recurrir a raza, lengua y territorio nativos para comprender el hecho maravilloso de las modernas naciones? Pura y simplemente, porque en éstas hallamos una intimidad y solidaridad radical de los individuos con el poder público desconocidas en el Estado antiguo. En Atenas y en Roma, sólo unos cuantos hombres eran el Estado los demás —esclavos, aliados provinciales, colonos— eran sólo

súbditos. En Inglaterra, en Francia, en España, nadie ha sido nunca sólo súbdito del Estado, sino que ha sido siempre participante de él, uno con él. La forma, sobre todo jurídica, de esta unión con y en el Estado, ha sido muy distinta según los tiempos. Ha habido grandes diferencias de rango y estatuto personal, clases relativamente privilegiadas y clases relativamente postergadas; pero si se interpreta la realidad efectiva de la situación política en cada época y se revive su espíritu, aparece evidente que todo individuo se sentía sujeto activo del Estado, partícipe y colaborador. Nación —en el sentido

que este vocablo emite en Occidente desde hace más de un siglo— significa la «unión hipostática» del Poder público y la colectividad por él regida.

El Estado es siempre, cualquiera que sea su forma —primitiva, antigua, medieval o moderna— la invitación que un grupo de hombres hace a otros grupos humanos para ejecutar juntos una empresa. Esta empresa, cualesquiera sean sus trámites intermediarios, consiste a la postre en organizar un cierto tipo de vida común. Estado y proyecto de vida, programa de quehacer o conducta humanos, son términos inseparables. Las diferentes clases de

Estado nacen de las maneras según las cuales el grupo empresario establezca la colaboración con los *otros*. Así, el Estado antiguo no acierta nunca a fundirse con los *otros*. Roma manda y educa a los italiotas y a las provincias; pero no los eleva a unión consigo. En la misma urbe no logró la fusión política de los ciudadanos. No se olvide que durante la República, Roma fue, en rigor, dos Romas: el Senado y el pueblo. La unificación estatal no pasó nunca de mera articulación entre los grupos que permanecieron externos y extraños los unos a los otros. Por eso el Imperio amenazado no pudo contar con el

patriotismo de los *otros*, y hubo de defenderse exclusivamente con sus medios burocráticos de administración y de guerra.

Esta incapacidad de todo grupo griego y romano para fundirse con otros proviene de causas profundas que no conviene perescrutar ahora y que, en definitiva, se resumen en una: el hombre antiguo interpretó la colaboración en que, quiérase o no, el Estado consiste, de una manera simple, elemental y tosca; a saber: como dualidad de dominantes y dominados.[60] A Roma tocaba mandar y no obedecer; a los demás, obedecer y no mandar. De esta suerte, el Estado se

materializa en el *pomoerium*, en el cuerpo urbano que unos muros delimitan físicamente.

Pero los pueblos nuevos traen una interpretación del Estado menos material. Si es él un proyecto de empresa común, su realidad es puramente dinámica; un *hacer*, la comunidad en la actuación. Según esto, forma parte activa del Estado, es sujeto político, todo el que preste adhesión a la empresa —raza, sangre, adscripción geográfica, clase Social, quedan en segundo término—. No es la comunidad anterior, pretérita, tradicional o inmemorial —en suma, fatal e

irreformable— la que proporciona título para la convivencia política, sino la comunidad futura en el efectivo hacer. No lo que fuimos ayer, sino lo que vamos a hacer mañana juntos, nos reúne en Estado. De aquí la facilidad con que la unidad política brinca en Occidente sobre todos los límites que aprisionaron al Estado antiguo. Y es que el europeo, relativamente al *homo antiquus*, se comporta como un hombre abierto al futuro, que vive conscientemente instalado en él y desde él decide su conducta presente.

Tendencia política tal avanzará inexorablemente hacia unificaciones

cada vez más amplias, sin que haya nada que en principio la detenga. La capacidad de fusión es ilimitada. No sólo de un pueblo con otro, sino lo que es más característico aún del Estado nacional: la fusión de todas la clases sociales dentro de cada cuerpo político. Conforme crece la nación territorial y étnicamente, va haciéndose más una la colaboración interior. El Estado nacional es en su raíz misma democrático, en un sentido más decisivo que todas las diferencias en las formas de gobierno.

Es curioso notar que al definir la nación fundándola en una comunidad de

pretérito se acaba siempre por aceptar como la mejor la fórmula de Renan, simplemente porque en ella se añade a la sangre, el idioma y las tradiciones comunes un atributo nuevo, y se dice que es un «plebiscito cotidiano». Pero ¿se entiende bien lo que esta expresión significa? ¿No podemos darle ahora un contenido de signo opuesto al que Renan le insuflaba, y que es, sin embargo, mucho más verdadero?

8

«Tener glorias comunes en el pasado,

una voluntad común en el presente; haber hecho juntos grandes cosas, querer hacer otras más: he aquí las condiciones esenciales para ser un pueblo… En el pasado, una herencia de glorias y remordimientos; en el porvenir, un mismo programa que realizar… La existencia de una nación es un plebiscito cotidiano».

Tal es la conocidísima sentencia de Renan. ¿Cómo se explica su excepcional fortuna? Sin duda, por la gracia de la coletilla. Esa idea de que la nación consiste en un plebiscito cotidiano opera sobre nosotros como una liberación. Sangre, lengua y pasado comunes son

principios estáticos, fatales, rígidos, inertes: son prisiones. Si la nación consistiese en eso y en nada más, la nación sería una cosa situada a nuestra espalda, con lo cual no tendríamos nada que hacer. La nación sería algo que se es, pero no algo que se hace. Ni siquiera tendría sentido defenderla cuando alguien la ataca.

Quiérase o no, la vida humana es constante ocupación con algo futuro. Desde el instante actual nos ocupamos del que sobreviene. Por eso vivir es siempre, siempre, sin pausa ni descanso, hacer. ¿Por qué no se ha reparado en que *hacer*, todo *hacer*, significa realizar un

futuro? Inclusive cuando nos entregamos a recordar. *Hacemos* memoria en este segundo para lograr algo en el inmediato, aunque no sea más que el placer de revivir el pasado. Este modesto placer solitario se nos presentó hace un momento como un futuro deseable; por eso lo *hacemos*. Conste, pues: nada tiene sentido para el hombre sino en función del porvenir.[61]

Si la nación consistiese no más que en pasado y presente, nadie se ocuparía de defenderla contra un ataque. Los que afirman lo contrario son hipócritas o mentecatos. Mas acaece que el pasado nacional proyecta alicientes —reales o

imaginarios— en el futuro. Nos parece desearle un porvenir en el cual nuestra nación continúe existiendo. Por eso nos movilizamos en su defensa; no por la sangre, ni el idioma, ni el común pasado. Al defender la nación defendemos nuestro mañana, no nuestro ayer.

Esto es lo que revertiera en la frase de Renan: la nación como excelente programa para mañana. El plebiscito decide un futuro. Que en este caso el futuro consista en una perduración del pasado no modifica lo más mínimo la cuestión; únicamente revela que también la definición de Renan es arcaizante.

Por lo tanto, el Estado nacional representaría un principio estatal más próximo a la pura idea de Estado que la antigua *polis* o que la «tribu» de los árabes, circunscrita por la sangre. De hecho, la idea nacional conserva no poco lastre de adscripción al pasado, al territorio, a la raza; mas por lo mismo es sorprendente notar cómo en ella triunfa siempre el puro principio de unificación humana en torno a un incitante programa de vida. Es más: yo diría que ese lastre de pretérito y esa relativa limitación dentro de principios materiales no han sido ni son por completo espontáneos en las almas de Occidente, sino que

proceden de la interpretación erudita dada por el romanticismo a la idea de nación. De haber existido en la Edad Media ese concepto diecinuevesco de nacionalidad, Inglaterra, Francia, España, Alemania habrían quedado nonatas.[62] Porque esa interpretación confunde lo que impulsa y constituye a una nación con lo que meramente la consolida y conserva. No es el patriotismo dígase de una vez el que ha hecho las naciones. Creer lo contrario es la gedeonada a que ya he aludido y que el propio Renan admite en su famosa definición. Si para que exista una nación es preciso que un grupo de hombres

cuente con un pasado común, yo me pregunto cómo llamaremos a ese mismo grupo de hombres mientras vivía en presente eso que visto desde hoy es un pasado. Por lo visto era forzoso que esa existencia común feneciese, pasase, para que pudiesen decir somos una nación. ¿No se advierte aquí el vicio gremial del filólogo, del archivero, su óptica profesional que le impide ver la realidad cuando no es pretérita? El filólogo es quien necesita para ser filólogo que ante todo exista un pasado; pero la nación, antes de poseer un pasado común, tuvo que crear esta comunidad, y antes de crearla tuvo que

soñarla, que quererla, que proyectarla. Y basta que tenga el proyecto de sí misma para que la nación exista, aunque no se logre, aunque fracase la ejecución, como ha pasado tantas veces. Hablaríamos en tal caso de una nación malograda (por ejemplo, Borgoña).

Con los pueblos de Centro y Sudamérica tiene España un pasado común, raza común, lenguaje común, y, sin embargo, no forma con ellos una nación. ¿Por qué? Falta sólo una cosa que, por lo visto, es la esencial: el futuro común. España no supo inventar un programa de porvenir colectivo que atrajese a esos grupos zoológicamente

afines. El plebiscito futurista fue adverso a España, y nada valieron entonces los archivos, las memorias, los antepasados, la «patria». Cuando hay aquello, todo esto sirve como fuerzas de consolidación; pero nada más.[63]

Veo, pues, en el Estado nacional una estructura histórica de carácter plebiscitario. Todo lo que además de eso parezca ser, tiene un valor transitorio y cambiante, representa el contenido o la forma, o la consolidación que en cada momento requiere el plebiscito. Renan encontró la mágica palabra, que revienta de luz. Ella nos permite vislumbrar catódicamente el

entresijo esencial de una nación, que se compone de estos dos ingredientes: primero, un proyecto de convivencia total en una empresa común; segundo, la adhesión de los hombres a ese proyecto incitativo. Esta adhesión de todos engendra la interna solidez que distingue al Estado nacional de todos los antiguos, en los cuales la unión se produce y mantiene por presión externa del Estado sobre los grupos dispares, en tanto que aquí nace el vigor estatal de la cohesión espontánea y profunda entre los «súbditos». En realidad, los súbditos son ya el Estado, y no lo pueden sentir —esto es lo nuevo, lo maravilloso, de la

nacionalidad— como algo extraño a ellos.

Y, sin embargo, Renan anula o poco menos su acierto, dando al plebiscito un contenido retrospectivo que se refiere a una nación ya hecha, cuya perpetuación decide. Yo preferiría cambiarle el signo y hacerle valer para la nación *in statu nascendi*. Esta es la óptica decisiva. Porque, en verdad, una nación no está nunca hecha. En esto se diferencia de otros tipos de Estado. La nación está siempre o haciéndose o deshaciéndose. *Tertium non datur*. O está ganando adhesiones o las está perdiendo, según que su Estado represente o no a la fecha

una empresa vivaz.

Por eso lo más instructivo fuera reconstruir la serie de empresas unitivas que sucesivamente han inflamado a los grupos humanos de Occidente. Entonces se vería cómo de ellas han vivido los europeos no sólo en lo público, sino hasta en su existencia más privada; cómo se han «entrenado» o se han desmoralizado, según que hubiese o no empresa a la vista.

Otra cosa mostraría claramente ese estudio: las empresas estatales de los antiguos, por lo mismo que no implicaban la adhesión de los grupos humanos sobre que se intentaban, por lo

mismo que el Estado propiamente tal quedaba siempre inscrito en una limitación fatal —tribu o urbe— eran prácticamente ilimitadas. Un pueblo —el persa, el macedón o el romano— podía someter a unidad de soberanía cualesquiera porciones del planeta. Como la unidad no era auténtica, interna ni definitiva, no estaba sujeta a otras condiciones que a la eficacia bélica y administrativa del conquistador. Mas en Occidente la unificación nacional ha tenido que seguir una serie inexorable de etapas. Debiera extrañarnos más el hecho de que en Europa no haya sido posible ningún imperio del tamaño que

alcanzaron el persa, el de Alejandro o el de Augusto.

El proceso creador de naciones ha llevado siempre en Europa este ritmo: *Primer momento*. El peculiar instinto occidental, que hace sentir el Estado como fusión de varios pueblos en una unidad de convivencia política y moral, comienza a actuar sobre los grupos más próximos geográfica, étnica y lingüísticamente. No porque esta proximidad funde la nación, sino porque la diversidad entre próximos es más fácil de dominar. *Segundo momento*. Período de consolidación, en que se siente a los *otros* pueblos más allá del

nuevo Estado como extraños y más o menos enemigos. Es el período en que el proceso nacional toma un aspecto de exclusivismo, de cerrarse hacia dentro del Estado; en suma, lo que hoy llamamos *nacionalismo*. Pero el hecho es que mientras se siente *políticamente* a los *otros* como extraños y contrincantes, se convive económica, intelectual y moralmente con ellos. Las guerras nacionalistas sirven para nivelar las diferencias de técnica y de espíritu. Los enemigos habituales se van haciendo históricamente homogéneos.[64] Poco a poco se va destacando en el horizonte la conciencia de que esos

pueblos enemigos pertenecen al mismo círculo humano que el Estado nuestro. No obstante, se les sigue considerando como extraños y hostiles. *Tercer momento*. El Estado goza de plena consolidación. Entonces surge la nueva empresa: unirse a los pueblos que hasta ayer eran sus enemigos. Crece la convicción de que son afines con el nuestro en moral e intereses, y que juntos formamos un círculo nacional frente a otros grupos más distantes y aún más extranjeros. He aquí madura la nueva idea nacional.

Un ejemplo esclarecerá lo que intento decir. Suele afirmarse que en

tiempos del Cid era ya España —*Spania* — una idea nacional, y para superfetar la tesis se añade que siglos antes ya San Isidoro hablaba de la «madre España». A mi juicio, es esto un error craso de perspectiva histórica. En tiempos del Cid se estaba empezando a urdir el Estado León-Castilla, y esta unidad leonesacastellana era la idea nacional del tiempo, la idea políticamente eficaz. *Spania*, en cambio, era una idea principalmente erudita; en todo caso, una de tantas ideas fecundas que dejó sembradas en Occidente el Imperio romano. Los «españoles» se habían acostumbrado a ser reunidos por Roma

en una unidad administrativa, en una *diócesis* del Bajo Imperio. Pero esta noción geográfico-administrativa era pura recepción, no íntima inspiración, y en modo alguno aspiración.

Por mucha realidad que se quiera dar a esa idea en el siglo XI, se reconocerá que no llega siquiera al vigor y precisión que tiene ya para los griegos del IV la idea de la Hélade. Y, sin embargo, la Hélade no fue nunca verdadera idea nacional. La efectiva correspondencia histórica sería más bien esta: Hélade fue para los griegos del siglo IV, y *Spania* para los «españoles» del XI y aun del XIV, lo que

Europa fue para los «europeos» en el siglo XIX.

Muestra esto cómo las empresas de unidad nacional van llegando a su hora del modo que los sones en una melodía. La mera afinidad de ayer tendrá que esperar hasta mañana para entrar en erupción de inspiraciones nacionales. Pero, en cambio, es casi seguro que le llegará su hora.

Ahora llega para los *europeos* la sazón en que Europa puede convertirse en idea nacional. Y es mucho menos utópico creerlo hoy así que lo hubiera sido vaticinar en el siglo XI la unidad de España y de Francia. El Estado nacional

de Occidente, cuanto más fiel permanezca a su auténtica sustancia, más derecho va a depurarse en un gigantesco Estado continental.

9

Apenas las naciones de Occidente perciben su actual perfil, surge en torno de ellas y bajo ellas, como un fondo, Europa. Es esta la unidad de paisaje en que van a moverse desde el Renacimiento, y ese paisaje europeo son ellas mismas, que sin advertirlo empiezan ya a abstraer de su belicosa

pluralidad. Francia, Inglaterra, España, Italia, Alemania pelean entre sí, forman ligas contrapuestas, las deshacen, las recomponen. Pero todo ello, guerra como paz, es convivir de igual a igual, lo que ni en paz ni en guerra pudo hacer nunca Roma con el celtíbero, el galo, el británico y el germano. La historia destacó en primer término las querellas, y en general la política, que es el terreno más tardío para la espiga de la unidad; pero mientras se batallaba en una gleba, en cien se comerciaba con el enemigo, se cambiaban ideas y formas de arte y artículos de la fe. Diríase que aquel fragor de batallas ha sido sólo un telón

tras el cual tanto más tenazmente trabajaba la pacífica polipera de la paz, entretejiendo la vida de las naciones hostiles. En cada nueva generación la homogeneidad de las almas se acrecentaba. Si se quiere mayor exactitud y más cautela, dígase de este modo: las almas francesas e inglesas y españolas eran, son y serán todo lo diferentes que se quiera, pero poseen un mismo plan o arquitectura psicológica y, sobre todo, van adquiriendo un contenido común. Religión, ciencia, derechos, arte, valores sociales y eróticos van siendo comunes. Ahora bien: esas son las cosas espirituales *de*

que se vive. La homogeneidad resulta, pues, mayor que si las almas mismas fueran de idéntico gálibo.

Si hoy hiciésemos balance de nuestro contenido mental —opiniones, normas, deseos, presunciones— notaríamos que la mayor parte de todo eso no viene al francés de su Francia, ni al español de su España, sino del fondo común europeo. Hoy, en efecto, pesa mucho más en cada uno de nosotros lo que tiene de europeo que su porción diferencial de francés, español, etc. Si se hiciera el experimento imaginario de reducirse a vivir puramente con lo que somos, como «nacionales», y en obra de

mera fantasía se extirpase al hombre medio francés todo lo que usa, piensa, siente, por recepción de los otros países continentales, sentiría terror. Vería que no le era posible vivir de ello sólo; que las cuatro quintas partes de su haber íntimo son bienes mostrencos europeos.

No se columbra qué otra cosa de monta podamos *hacer* los que existimos en este lado del planeta si no es realizar la promesa que desde hace cuatro siglos significa el vocablo Europa. Sólo se opone a ello el prejuicio de las viejas «naciones», la idea de nación como pasado. Ahora se va a ver si los europeos son también hijos de la mujer

de Lot y se obstinan en hacer historia con la cabeza vuelta hacia atrás. La alusión a Roma, y en general al hombre antiguo, nos ha servido de amonestación; es muy difícil que un cierto tipo de hombre abandone la idea de Estado que una vez se le metió en la cabeza. Por fortuna, la idea del Estado nacional que el europeo, dándose de ello cuenta o no, trajo al mundo, no es la idea erudita, filológica, que se le ha predicado.

Resumo ahora la tesis de este ensayo. Sufre hoy el mundo una grave desmoralización, que entre otros síntomas se manifiesta por una desaforada rebelión de las masas, y

tiene su origen en la desmoralización de Europa. Las causas de esta última son muchas. Una de las principales, el desplazamiento del poder que antes ejercía sobre el resto del mundo y sobre sí mismo nuestro continente. Europa no está segura de mandar, ni el resto del mundo, de ser mandado. La soberanía histórica se halla en dispersión.

Ya no hay «plenitud de los tiempos», porque esto supone un porvenir claro, prefijado, inequívoco, como era el del siglo XIX. Entonces se creía saber lo que iba a pasar mañana. Pero ahora se abre otra vez el horizonte hacia nuevas líneas incógnitas, *puesto que* no se sabe *quién*

va a mandar, cómo se va a articular el poder sobre la tierra. *Quién*, es decir, qué pueblo o grupo de pueblos; por lo tanto, qué tipo étnico; por lo tanto, qué ideología, qué sistema de preferencias, de normas, de resortes vitales…

No se sabe hacia qué centro de gravitación van a ponderar en un próximo porvenir las cosas humanas, y por ello la vida del mundo se entrega a una escandalosa provisoriedad. Todo, todo lo que hoy se hace en lo público y en lo privado —hasta en lo íntimo— sin más excepción que algunas partes de algunas ciencias, es provisional. Acertará quien no se fíe de cuanto hoy

se pregona, se ostenta, se ensaya y se encomia. Todo eso va a irse con mayor celeridad que vino. Todo, desde la manía del deporte físico (la manía, no el deporte mismo) hasta la violencia en política; desde el «arte nuevo» hasta los baños de sol en las ridículas playas a la moda. Nada de eso tiene raíces, porque todo ello es pura invención, en el mal sentido de la palabra, que la hace equivaler a capricho liviano. No es creación desde el fondo sustancial de la vida; no es afán ni menester auténtico. En suma: todo eso es vitalmente falso. Sólo hay verdad en la existencia cuando sentimos sus actos como

irrevocablemente necesarios. No hay hoy ningún político que sienta la inevitabilidad de su política, y cuanto más extremo es su gesto, más frívolo, menos exigido por el destino. No hay más vida con raíces propias, no hay más vida autóctona, que la que se compone de escenas ineludibles. Lo demás, lo que está en nuestra mano tomar o dejar o substituir, es precisamente falsificación de la vida.

La actual es fruto de un interregno, de un vacío entre dos organizaciones del mando histórico: la que fue, la que va a ser. Por eso es esencialmente provisional. Y ni los hombres saben

bien a qué instituciones de verdad servir, ni las mujeres qué tipo de hombre prefieren de verdad.

Los europeos no saben vivir si no van lanzados en una gran empresa unitiva. Cuando ésta falta, se envilecen, se aflojan, se les descoyunta el alma. Un comienzo de esto se ofrece hoy a nuestros ojos. Los círculos que hasta ahora se han llamado naciones llegaron hace un siglo, o poco menos, a su máxima expansión. Ya no puede hacerse nada con ellos si no es trascenderlos. Ya no son sino pasado que se acumula en torno y bajo del europeo, aprisionándolo, lastrándolo. Con más

libertad vital que nunca, sentimos todos que el aire es irrespirable dentro de cada pueblo, porque es un aire confinado. Cada nación que antes era la gran atmósfera abierta oreada, se ha vuelto provincia e «interior». En la superación europea que imaginamos, la pluralidad actual no puede ni debe desaparecer. Mientras el Estado antiguo aniquilaba lo diferencial de los pueblos o lo dejaba inactivo, fuera, o a lo sumo lo conservaba momificado, la idea nacional, más puramente dinámica, exige la permanencia activa de ese plural que ha sido siempre la vida de Occidente.

Todo el mundo percibe la urgencia

de un nuevo principio de vida. Mas —como siempre acontece en crisis parejas— algunos ensayan salvar el momento por una intensificación extremada y artificial precisamente del principio caduco. Este es el sentido de la erupción «nacionalista» en los años que corren. Y siempre —repito— ha pasado así. La última llama, la más larga. El postrer suspiro, el más profundo. La víspera de desaparecer, las fronteras se hiperestesian —las fronteras militares y las económicas.

Pero todos estos nacionalismos son callejones sin salida. Inténtese proyectarlos hacia el mañana, y se

sentirá el tope. Por ahí no se sale a ningún lado. El nacionalismo es siempre un impulso de dirección opuesta al principio nacionalizador. Es exclusivista, mientras éste es inclusivista. En épocas de consolidación tiene, sin embargo, un valor positivo y es una alta norma. Pero en Europa todo está de sobra consolidado, y el nacionalismo no es más que una manía, el pretexto que se ofrece para eludir el deber de invención y de grandes empresas. La simplicidad de medios con que opera y la categoría de los hombres que exalta, revelan sobradamente que es lo contrario de una creación histórica.

Sólo la decisión de construir una gran nación con el grupo de los pueblos continentales volvería a entonar la pulsación de Europa. Volvería ésta a creer en sí misma, y automáticamente a exigirse mucho, a disciplinarse.

Pero la situación es mucho más peligrosa de lo que se suele apreciar. Van pasando los años y se corre el riesgo de que el europeo se habitúe a este tono menor de existencia que ahora lleva; se acostumbra a no mandar ni mandarse. En tal caso, se irían volatilizando todas sus virtudes y capacidades superiores.

Pero a la unión de Europa se

oponen, como siempre ha acontecido en el proceso de nacionalización, las clases conservadoras. Esto puede traer para ellas la catástrofe, pues al peligro genérico de que Europa se desmoralice definitivamente y pierda toda su energía histórica agrégase otro muy concreto e inminente. Cuando el comunismo triunfó en Rusia, creyeron muchos que todo el Occidente quedaría inundado por el torrente rojo. Yo no participé de semejante pronóstico. Al contrario, por aquellos años escribí que el comunismo ruso era una sustancia inasimilable para los europeos, casta que ha puesto todos los esfuerzos y fervores de su historia a

la carta Individualidad. El tiempo ha corrido, y hoy han vuelto a la tranquilidad los temerosos de otrora. Han vuelto a la tranquilidad cuando llega justamente la sazón para que la perdieran. Porque ahora sí que puede derramarse sobre Europa el comunismo arrollador y victorioso.

Mi presunción es la siguiente: ahora, como antes, el contenido del credo comunista a la rusa no interesa, no atrae, no dibuja un porvenir deseable a los europeos. Y no por las razones triviales que sus apóstoles, tozudos, sordos y sin veracidad, como todos los apóstoles, suelen verificar. Los «bourgeois» de

Occidente saben muy bien que, aun sin comunismo, el hombre que vive exclusivamente de sus rentas y que las transmite a sus hijos tiene los días contados. No es todo lo que inmuniza a Europa para la fe rusa, ni es mucho menos el temor. Hoy nos parecen bastante ridículos los arbitrarios supuestos en que hace veinte años fundaba Sorel su táctica de la violencia. El burgués no es cobarde, como él creía, y a la fecha está más dispuesto a la violencia que los obreros. Nadie ignora que si triunfó en Rusia el bolchevismo fue porque en Rusia no había burgueses. [65] El fascismo, que es un movimiento

petit bourgeois, se ha revelado como más violento que todo el obrerismo junto. No es, pues, nada de eso lo que impide al europeo embalarse comunísticamente, sino una razón mucho más sencilla y previa. Esta: que el europeo no ve en la organización comunista un aumento de la felicidad humana.

Y, sin embargo —repito—, me parece sobremanera posible que los años próximos se entusiasme Europa con el bolchevismo. No por él mismo, sino a pesar de él.

Imagínese que el «plan de cinco años» seguido hercúleamente por el

Gobierno soviético lograse sus previsiones y la enorme economía rusa quedase no sólo restaurada, sino exuberante. Cualquiera que sea el contenido del bolchevismo, representa un ensayo gigante de empresa humana. En él los hombres han abrazado resueltamente un destino de reforma y viven tensos bajo la alta disciplina que fe tal les inyecta. Si la materia cósmica, indócil a los entusiasmos del hombre, no hace fracasar gravemente el intento, tan sólo con que la deje vía un poco franca, su espléndido carácter de magnífica empresa irradiará sobre el horizonte continental como una ardiente y nueva

constelación. Si Europa, entretanto, persiste en el innoble régimen vegetativo de estos años, flojos los nervios por falta de disciplina, sin proyecto de nueva vida, ¿cómo podría evitar el efecto contaminador de aquella empresa tan prócer? Es no conocer al europeo el esperar que pueda oír sin encenderse esa llamada a nuevo *hacer* cuando él no tiene otra bandera de pareja altanería que desplegar enfrente. Con tal de servir a algo que dé un sentido a la vida y huir del propio vacío existencial, no es difícil que el europeo se trague sus objeciones al comunismo, y ya que no por su sustancia, se sienta

arrastrado por su gesto moral.

Yo veo en la construcción de Europa, como gran Estado nacional, la única empresa que pudiera contraponerse a la victoria del «plan de cinco años».

Los técnicos de la economía política aseguran que esa victoria tiene muy escasas posibilidades de su parte. Pero fuera demasiado vil que el anticomunismo lo esperase todo de las dificultades materiales encontradas por su adversario. El fracaso de éste equivaldría así a la derrota universal: de todos y de todo, del hombre actual. El comunismo es una «moral» extravagante

—algo así como una moral—. ¿No parece más decente y fecundo oponer a esa moral eslava una nueva moral de Occidente, la incitación de un nuevo programa de vida?

XV
SE DESEMBOCA EN LA VERDADERA CUESTIÓN

Esta es la cuestión: Europa se ha quedado sin moral. No es que el hombre-masa menosprecie una anticuada en beneficio de otra emergente, sino que el centro de su régimen vital consiste precisamente en la aspiración a vivir sin

supeditarse a moral ninguna. No creáis una palabra cuando oigáis a los jóvenes hablar de la «nueva moral». Niego rotundamente que exista hoy en ningún rincón del continente grupo alguno informado por un nuevo *ethos* que tenga visos de una moral. Cuando se habla de la «nueva», no se hace sino cometer una inmoralidad más y buscar el medio más cómodo para meter contrabando.

Por esta razón, fuera una ingenuidad echar en cara al hombre de hoy su falta de moral. La imputación le traería sin cuidado, o, más bien, le halagaría. El inmoralismo ha llegado a ser de una baratura extrema, y cualquiera alardea

de ejercitarlo.

Si dejamos a un lado —como se ha hecho en este ensayo— todos los grupos que significan supervivencias del pasado —los cristianos, los «idealistas», los viejos liberales, etc.— no se hallará entre todos los que representan la época actual uno solo cuya actitud ante la vida no se reduzca a creer que tiene todos los derechos y ninguna obligación. Es indiferente que se enmascare de reaccionario o de revolucionario: por activa o por pasiva, al cabo de unas u otras vueltas, su estado de ánimo consistirá decisivamente en ignorar toda

obligación y sentirse, sin que él mismo sospeche por qué, sujeto de ilimitados derechos.

Cualquier sustancia que caiga sobre un alma así dará un mismo resultado, y se convertirá en pretexto para no supeditarse a nada concreto. Si se presenta como reaccionario o antiliberal, será para poder afirmar que la salvación de la patria, del Estado, da derecho a allanar todas las otras normas y a machacar al prójimo, sobre todo si el prójimo posee una personalidad valiosa. Pero lo mismo acontece si le da por ser revolucionario: su aparente entusiasmo por el obrero manual, el

miserable y la justicia social le sirve de disfraz para poder desentenderse de toda obligación —como la cortesía, la veracidad y, sobre todo, el respeto o estimación de los individuos superiores —. Yo sé de no pocos que han ingresado en uno u otro partido obrerista no más que para conquistar dentro de sí mismos el derecho a despreciar la inteligencia y ahorrarse las zalemas ante ella. En cuanto a las otras dictaduras, bien hemos visto cómo halagan al hombre-masa pateando cuanto parecía eminencia.

Esta esquividad para toda obligación explica, en parte, el fenómeno, entre ridículo y escandaloso,

de que se haya hecho en nuestros días una plataforma de la «juventud» como tal. Quizá no ofrezca nuestro tiempo rasgo más grotesco. Las gentes, cómicamente, se declaran «jóvenes» porque han oído que el joven tiene más derechos que obligaciones, ya que puede demorar el cumplimiento de éstas hasta las calendas griegas de la madurez. Siempre el joven, como tal, se ha considerado eximido de *hacer* o *haber hecho* ya hazañas. Siempre ha vivido de crédito. Esto se halla en la naturaleza de lo humano. Era como un falso derecho, entre irónico y tierno, que los no jóvenes concedían a los motes. Pero es

estupefaciente que ahora lo tomen éstos como un derecho efectivo, precisamente para atribuirse todos los demás que pertenecen sólo a quien haya hecho ya algo.

Aunque parezca mentira, ha llegado a hacerse de la juventud un *chantage*. En realidad, vivimos un tiempo de *chantage* universal que toma dos formas de mohín complementario: hay el *chantage* de la violencia y el *chantage* del humorismo. Con uno o con otro se aspira siempre a lo mismo: que el inferior, que el hombre vulgar, pueda sentirse eximido de toda supeditación.

Por eso, no cabe ennoblecer la crisis

presente mostrándola como el conflicto entre dos morales o civilizaciones, la una caduca y la otra en albor. El hombre-masa carece simplemente de moral, que es siempre, por esencia, sentimiento de sumisión a algo, conciencia de servicio y obligación. Pero acaso es un error decir «simplemente». Porque no se trata sólo de que este tipo de criatura se desentienda de la moral. No; no le hagamos tan fácil la faena. De la moral no es posible desentenderse sin más ni más. Lo que con un vocablo falto hasta de gramática se llama *amoralidad* es una cosa que no existe. Si usted no

quiere supeditarse a ninguna norma, tiene usted, *velis nolis*, que supeditarse a la norma de negar toda moral, y esto no es amoral, sino inmoral. Es una moral negativa que conserva de la otra la forma en hueco.

¿Cómo se ha podido creer en la amoralidad de la vida? Sin duda, porque toda la cultura y la civilización modernas llevan a ese convencimiento. Ahora recoge Europa las penosas consecuencias de su conducta espiritual. Se ha embalado sin reservas por la pendiente de una cultura magnífica, pero sin raíces.

En este ensayo se ha querido dibujar

un cierto tipo de europeo, analizando sobre todo su comportamiento frente a la civilización misma en que ha nacido. Había de hacerse así porque ese personaje no representa otra civilización que luche con la antigua, sino una mera negación, negación que oculta un efectivo parasitismo. El hombre-masa está aún viviendo precisamente de lo que niega y otros construyeron o acumularon. Por eso no convenía mezclar su psicograma con la gran cuestión: ¿qué insuficiencias radicales padece la cultura europea moderna? Porque es evidente que, en última instancia, de ellas proviene esta forma

humana ahora dominada.

Mas esa gran cuestión tiene que permanecer fuera de estas páginas, porque es excesiva. Obligaría a desarrollar con plenitud la doctrina sobre la vida humana que, como un contrapunto, queda entrelazada, insinuada, musitada, en ellas. Tal vez pronto pueda ser gritada.

APÉNDICES

PRÓLOGO PARA FRANCESES

I

Este libro —suponiendo que sea un libro— data… Comenzó a publicarse en un diario madrileño en 1926, y el asunto de que trata es demasiado humano para que no le afecte demasiado el tiempo.[66] Hay, sobre todo, épocas en que la

realidad humana, siempre móvil, se acelera, se embala en velocidades vertiginosas. Nuestra época es de esta clase porque es de descensos y caídas. De aquí que los hechos hayan dejado atrás el libro. Mucho de lo que en él se anuncia fue pronto un presente y es ya un pasado. Además, como este libro ha circulado mucho durante estos años fuera de Francia, no pocas de sus fórmulas han llegado ya al lector francés por vías anónimas y son puro lugar común. Hubiera sido, pues, excelente ocasión para practicar la obra de caridad más propia de nuestro tiempo: no publicar libros superfluos. Yo he

hecho todo lo posible en este sentido —va para cinco años que la casa Stock me propuso su versión— pero se me ha hecho ver que el organismo de ideas enunciadas en estas páginas no consta al lector francés y que, acertado o erróneo, fuera útil someterlo a su meditación y a su crítica.

No estoy muy convencido de ello, pero no es cosa de formalizarse. Me importa, sin embargo, que no entre en su lectura con ilusiones injustificadas. Conste, pues, que se trata simplemente de una serie de artículos publicados en un diario madrileño de gran circulación. Como casi todo lo que he escrito, fueron

escritas estas páginas para unos cuantos españoles que el destino me había puesto delante. ¿No es sobremanera improbable que mis palabras, cambiando ahora de destinatario, logren decir a los franceses lo que ellas pretenden enunciar? Mal puedo esperar mejor fortuna cuando estoy persuadido de que hablar es una operación mucho más ilusoria de lo que suele creerse; por supuesto, como casi todo lo que el hombre hace. Definimos el lenguaje como el medio que nos sirve para manifestar nuestros pensamientos. Pero una definición, si es verídica, es irónica, implica tácitas reservas, y cuando no se

la interpreta así, produce funestos resultados. Así ésta. Lo de menos es que el lenguaje sirva también para ocultar nuestros pensamientos, para mentir. La mentira sería imposible si el hablar primario y normal no fuese sincero. La moneda falsa circula sostenida por la moneda sana. A la postre, el engaño resulta ser un humilde parásito de la ingenuidad.

No; lo más peligroso de aquella definición es la añadidura optimista con que solemos escucharla. Porque ella misma no nos asegura que mediante el lenguaje podamos manifestar con suficiente adecuación todos nuestros

pensamientos. No se comprende a tanto, pero tampoco nos hace ver francamente la verdad estricta: que siendo al hombre imposible entenderse con sus semejantes, estando condenado a radical soledad, se extenúa en esfuerzos para llegar al prójimo. De estos esfuerzos es el lenguaje quien consigue a veces declarar con mayor aproximación algunas de las cosas que nos pasan dentro. Nada más. Pero de ordinario no usamos estas reservas. Al contrario, cuando el hombre se pone a hablar, lo hace *porque* cree que va a poder decir cuanto piensa. Pues bien: esto es lo ilusorio. El lenguaje no da para tanto.

Dice, poco más o menos, una parte de lo que pensamos, y pone una valla infranqueable a la transfusión del resto. Sirve bastante bien para enunciados y pruebas matemáticas; ya al hablar de física empieza a hacerse equívoco e insuficiente. Pero conforme la conversación se ocupa de temas más importantes que ésos, más humanos, más «reales», va aumentando su imprecisión, su torpeza y confusionismo. Dóciles al prejuicio inveterado de que hablando nos entendemos, decimos y escuchamos tan de buena fe, que acabamos muchas veces por malentendernos mucho más que si, mudos, procurásemos

adivinarnos.

Se olvida demasiado que todo auténtico decir no sólo dice algo, sino que lo dice alguien a alguien. En todo decir hay un emisor y un receptor, los cuales no son indiferentes al significado de las palabras. Éste varía cuando aquéllas varían. *Duo si idem dicunt non est idem*. Todo vocablo es ocasional.[67] El lenguaje es por esencia diálogo, y todas las otras formas del hablar depotencian su eficacia. Por eso yo creo que un libro sólo es bueno en la medida en que nos trae un diálogo latente, en que sentimos que el autor sabe imaginar concretamente a su lector y éste percibe

como si de entre las líneas saliese una mano ectoplásmica que palpa su persona, que quiere acariciarla —o bien, muy cortésmente, darle un puñetazo.

Se ha abusado de la palabra, y por eso ha caído en desprestigio. Como en tantas otras cosas, ha consistido aquí el abuse en el uso sin preocupaciones, sin conciencia de la limitación del instrumento. Desde hace casi dos siglos se ha creído que hablar era hablar *urbi et orbi*, es decir, a todo el mundo y a nadie. Yo detesto esta manera de hablar y sufro cuando no sé muy concretamente a quién hablo.

Cuentan, sin insistir demasiado sobre la realidad del hecho, que cuando se celebró el jubileo de Víctor Hugo fue organizada una gran fiesta en el palacio del Elíseo, a que concurrieron, aportando su homenaje, representaciones de todas las naciones. El gran poeta se hallaba en la gran sala de recepción, en solemne actitud de estatua, con el codo apoyado en el reborde de una chimenea. Los representantes de las naciones se iban adelantando ante el público, y presentaban su homenaje al vate de Francia. Un ujier, con voz de Esténtor, los iba anunciando:

«Monsieur le Représentant de l'Angleterre!» Y Víctor Hugo, con voz de dramático *trémolo*, poniendo los ojos en blanco, decía: «L'Angleterre! Ah Shakespeare!» El ujier prosiguió: «Monsieur le Représentant de l'Espagne!» Y Víctor Hugo: «L'Espagne! Ah Cervantes!» El ujier: «Monsieur le Représentant de l'Allemagne!» Y Víctor Hugo: «L'Allemagne! Ah Goethe!»

Pero entonces llegó el turno a un pequeño señor, achaparrado, gordinflón y torpe de andares. El ujier exclamó: «Monsieur le Représentant de la Mésopotamie!»

Víctor Hugo, que hasta entonces

había permanecido impertérrito y seguro de sí mismo, pareció vacilar. Sus pupilas, ansiosas, hicieron un gran giro circular como buscando en todo el cosmos algo que no encontraba. Pero pronto se advirtió que lo había hallado y que volvía a sentirse dueño de la situación. En efecto, con el mismo tono patético, con no menor convicción, contestó al homenaje del rotundo representante diciendo: «La Mésopotamie! Ah l'humanité!»

He referido esto a fin de declarar, no sin la solemnidad de Víctor Hugo, que yo no he escrito ni hablado nunca para la Mesopotamia, y que no me he dirigido

jamás a la humanidad. Esta costumbre de hablar a la humanidad, que es la forma más sublime y, por lo tanto, más despreciable de la democracia, fue adoptada hacia 1750 por intelectuales descarriados, ignorantes de sus propios limites, y que siendo, por su oficio, los hombres del decir, del *logos*, han usado de él sin respeto ni precauciones, sin darse cuenta de que la palabra es un sacramento de muy delicada administración.

II

Esta tesis que sustenta la exigüidad del radio de acción eficazmente concedido a la palabra, podía parecer invalidada por el hecho mismo de que este volumen haya encontrado lectores en casi todas las lenguas de Europa. Yo creo, sin embargo, que este hecho es más bien síntoma de otra cosa, de otra grave cosa: de la pavorosa homogeneidad de situaciones en que va cayendo todo el Occidente. Desde la aparición de este libro, por la mecánica que en el mismo se describe, esa identidad ha crecido en forma angustiosa. Digo angustiosa porque, en efecto, lo que en cada país es sentido como circunstancia dolorosa,

multiplica hasta el infinito su efecto deprimente cuando el que lo sufre advierte que apenas hay lugar en el continente donde no acontezca estrictamente lo mismo. Podía antes ventilarse la atmósfera confinada de un país abriendo las ventanas que dan sobre otro. Por ahora no sirve de nada este expediente, porque en el otro país es la atmósfera tan irrespirable como en el propio. De aquí la sensación opresora de asfixia. Job, que era un terrible *prince-sans-rire*, pregunta a sus amigos, los viajeros y mercaderes que han andado por el mundo: *Unde sapientia venit et quis est locus intelligentiae*?

«¿Sabéis de algún lugar del mundo donde la inteligencia exista?»

Conviene, sin embargo, que en esta progresiva asimilación de las circunstancias distingamos dos dimensiones diferentes y de valor contrapuesto.

Este enjambre de pueblos occidentales que partió a volar sobre la historia desde las ruinas del mundo antiguo, se ha caracterizado siempre por una forma dual de vida. Pues ha acontecido que conforme cada uno iba formando su genio peculiar, entre ellos o sobre ellos, se iba creando un repertorio común de ideas, maneras y entusiasmos.

Más aún. Este destino que les hacía, a la par, progresivamente homogéneos y progresivamente dispersos, ha de entenderse con cierto superlativo de paradoja. Porque en ellos la homogeneidad no fue ajena a la diversidad. Al contrario: cada nuevo principio uniforme fertilizaba la diversificación. La idea cristiana engendra las Iglesias nacionales: el recuerdo del *Imperium* romano inspira las diversas formas del Estado; la «restauración de las letras» en el siglo XV dispara las literaturas divergentes; la ciencia y el principio unitario del hombre como «razón pura» crea los

distintos estilos intelectuales que modelan diferencialmente hasta las extremas abstracciones de la obra matemática. En fin, y para colmo: hasta la extravagante idea del siglo XVIII, según la cual todos los pueblos han de tener una constitución idéntica, produce el efecto de despertar románticamente la conciencia diferencial de las nacionalidades, que viene a ser como incitar a cada uno hacia su particular vocación.

Y es que para estos pueblos llamados europeos, vivir ha sido siempre —claramente desde el siglo XI, desde Otón III— moverse y actuar en un

espacio o ámbito común. Es decir, que para cada uno vivir era convivir con los demás. Esta convivencia tomaba indiferentemente aspecto pacífico o combativo. Las guerras intereuropeas han mostrado casi siempre un curioso estilo que las hace parecerse mucho a las rencillas domésticas. Evitan la aniquilación del enemigo y son más bien certámenes, luchas de emulación, como la de los motes dentro de una aldea, o disputas de herederos por el reparto de un legado familiar. Un poco de otro modo, todos van a lo mismo. *Eadem sed aliter*. Como Carlos V decía de Francisco I: «Mi primo Francisco y yo

estamos por completo de acuerdo: los dos queremos Milán».

Lo de menos es que a ese espacio histórico común, donde todas las gentes de Occidente se sentían como en su casa, corresponda un espacio físico que la geografía denomina Europa. El espacio histórico a que aludo se mide por el radio de efectiva y prolongada convivencia —es un espacio social—. Ahora bien: convivencia y sociedad son términos equipolentes. Sociedad es lo que se produce automáticamente por el simple hecho de la convivencia. De suyo, e ineluctablemente, segrega ésta costumbres, usos, lengua, derecho,

poder público. Uno de los más graves errores del pensamiento «moderno», cuyas salpicaduras aún padecemos, ha sido confundir la sociedad con la asociación, que es aproximadamente lo contrario de aquélla. Una sociedad no se constituye por acuerdo de las voluntades. Al revés: todo acuerdo de voluntades presupone la existencia de una sociedad, de gentes que conviven, y el acuerdo no puede consistir sino en precisar una u otra forma de esa convivencia, de esa sociedad preexistente. La idea de la sociedad como reunión contractual, por lo tanto, jurídica, es el más insensato ensayo que

se ha hecho de poner la carreta delante de los bueyes. Porque el derecho, la realidad «derecho» —no las ideas de él del filósofo, jurista o demagogo— es, si se me tolera la expresión barroca, secreción espontánea de la sociedad, y no puede ser otra cosa. Querer que el derecho rija las relaciones entre seres que previamente no viven en efectiva sociedad, me parece —y perdóneseme la insolencia— tener una idea bastante confusa y ridícula de lo que el derecho es.

No debe extrañar, por otra parte, la preponderancia de esa opinión confusa y ridícula sobre el derecho, porque una de

las máximas desdichas del tiempo es que, al topar las gentes de Occidente con los terribles conflictos públicos del presente, se han encontrado pertrechados con un utillaje arcaico y torpísimo de nociones sobre lo que es sociedad, colectividad, individuo, usos, ley, justicia, revolución, etcétera. Buena parte del azoramiento actual proviene de la incongruencia entre la perfección de nuestras ideas sobre los fenómenos físicos y el retraso escandaloso de las «ciencias morales». El ministro, el profesor, el físico ilustre y el novelista suelen tener de esas cosas conceptos dignos de un barbero suburbano. ¿No es

perfectamente natural que sea el barbero suburbano quien dé la tonalidad al tiempo?[68]

Pero volvamos a nuestra ruta. Quería insinuar que los pueblos europeos son desde hace mucho tiempo una sociedad, una colectividad, en el mismo sentido que tienen estas palabras aplicadas a cada una de las naciones que integran aquélla. Esta sociedad manifiesta todos los atributos de tal: hay costumbres europeas, usos europeos, opinión pública europea, derecho europeo, poder público europeo. Pero todos estos fenómenos sociales se dan en la forma adecuada al estado de evolución en que

se encuentra la sociedad europea, que no es, claro está, tan avanzado como el de sus miembros componentes, las naciones.

Por ejemplo: la forma de presión social que es el poder público funciona en toda sociedad, incluso en aquellas primitivas donde no existe aún un órgano especial encargado de manejarlo. Si a este órgano diferenciado a quien se encomienda el ejercicio del poder público se le quiere llamar Estado, dígase que en ciertas sociedades no hay Estado, pero no se diga que no hay en ellas poder público. Donde hay opinión pública, ¿cómo podrá faltar un

poder público, si éste no es más que la violencia colectiva disparada por aquella opinión? Ahora bien: que desde hace siglos y con intensidad creciente existe una opinión pública europea —y hasta una técnica para influir en ella— es cosa incómoda de negar.

Por esto recomiendo al lector que ahorre la malignidad de una sonrisa al encontrar que en los últimos capítulos de este volumen se hace con cierto denuedo, frente al cariz opuesto de las apariencias actuales, la afirmación de una pasión, de una probable unidad estatal de Europa. No niego que los Estados Unidos de Europa son una de

las fantasías más módicas que existen, y no me hago solidario de lo que otros han pensado bajo estos signos verbales. Mas, por otra parte, es sumamente improbable que una sociedad, una colectividad tan madura como la que ya forman los pueblos europeos, no ande cerca de crearse su artefacto estatal mediante el cual formalice el ejercicio del poder público europeo ya existente. No es, pues, debilidad ante las solicitaciones de la fantasía ni propensión a un «idealismo» que detesto, y contra el cual he combatido toda mi vida, lo que me lleva a pensar así. Ha sido el realismo histórico el que

me ha enseñado a ver que la unidad de Europa como sociedad no es un «ideal», sino un hecho y de muy vieja cotidianidad. Ahora bien: una vez que se ha visto esto, la probabilidad de un Estado general europeo se impone necesariamente. La ocasión que lleve súbitamente a término el proceso puede ser cualquiera: por ejemplo, la coleta de un chino que asome por los Urales o bien una sacudida del gran *magma* islámico.

La figura de ese Estado supranacional será, claro está, muy distinta de las usadas, como, según en esos mismos capítulos se intenta

mostrar, ha sido muy distinto el Estado nacional del Estado-ciudad que conocieron los antiguos. Yo he procurado en estas páginas poner en franquía las mentes para que sepan ser fieles a la sutil concepción del Estado y sociedad que la tradición europea nos propone.

Al pensamiento grecorromano no le fue nunca fácil concebir la realidad como dinamismo. No podía desprenderse de lo visible o sus sucedáneos, como un niño no entiende bien de un libro más que las ilustraciones. Todos los esfuerzos de sus filósofos autóctonos para trascender esa

limitación fueron vanos. En todos sus ensayos para comprender actúa, más o menos, como paradigma, el objeto corporal, que es para ellos la «cosa» por excelencia. Sólo aciertan a ver *una* sociedad, *un* Estado donde la unidad tenga el carácter de contigüidad visual; por ejemplo, una ciudad. La vocación mental del europeo es opuesta. Toda cosa visible le parece, en cuanto tal, simple máscara aparente de una fuerza latente que la está constantemente produciendo y que es su verdadera realidad. Allí donde la fuerza, la *dynamis*, actúa unitariamente, *hay* real unidad, aunque a la vista nos aparezcan

como manifestación de ella sólo cosas diversas.

Sería recaer en la limitación antigua no descubrir unidad de poder público más que donde éste ha tomado máscaras ya conocidas y como solidificadas de Estado; esto es, en las naciones particulares de Europa. Niego rotundamente que el poder público decisivo actuante en cada una de ellas consista exclusivamente en su poder público inferior o nacional. Conviene caer de una vez en la cuenta de que desde hace muchos siglos —y con conciencia de ello desde hace cuatro— viven todos los pueblos de Europa

sometidos a un poder público que por su misma pureza dinámica no tolera otra denominación que la extraída de la ciencia mecánica: el «equilibrio europeo» o *balance of Power*.

Ese es el auténtico Gobierno de Europa que regula en su vuelo por la historia al enjambre de pueblos, solícitos y pugnaces como abejas, escapados a las ruinas del mundo antiguo. La unidad de Europa no es una fantasía, sino que es la realidad misma, y la fantasía es precisamente lo otro, la creencia de que Francia, Alemania, Italia o España son realidades sustantivas e independientes.

Se comprende, sin embargo, que no todo el mundo perciba con evidencia la realidad de Europa, porque Europa no es una «cosa», sino un equilibrio. Ya en el siglo XVIII el historiador Robertson llamó al equilibrio europeo *the great secret of modern politics*.

¡Secreto grande y paradojal, sin duda! Porque el equilibrio o balanza de poderes es una realidad que consiste esencialmente en la existencia de una pluralidad. Si esta pluralidad se pierde, aquella unidad dinámica se desvanecería. Europa es, en efecto, enjambre: muchas abejas y un solo vuelo.

Este carácter unitario de la magnífica pluralidad europea es lo que yo llamaría la buena homogeneidad, la que es fecunda y deseable, la que hacía ya decir a Montesquieu: *L'Europe n'est qu'une nation composée de plusieurs*, [69] y a Balzac, más románticamente, le hacía hablar de la *grande famille continentale, dont tous les efforst tendent à je ne sais quel mystère de civilisation*.[70]

III

Esta muchedumbre de modos europeos

que brota constantemente de su radical unidad y revierte a ella manteniéndola es el tesoro mayor del Occidente. Los hombres de cabezas toscas no logran pensar una idea tan acrobática como ésta en que es preciso brincar, sin descanso, de la afirmación de la pluralidad al reconocimiento de la unidad, y viceversa. Son cabezas pesadas nacidas para existir bajo las perpetuas tiranías de Oriente.

Triunfa hoy sobre todo el área continental una forma de homogeneidad que amenaza consumir por completo aquel tesoro. Dondequiera ha surgido el hombre-masa de que este volumen se

ocupa, un tipo de hombre hecho de prisa, montado nada más que sobre unas cuantas y pobres abstracciones y que, por lo mismo, es idéntico de un cabo de Europa al otro. A él se debe el triste aspecto de asfixiante monotonía que va tomando la vida en todo el continente. Este hombre-masa es el hombre previamente vaciado de su propia historia, sin entrañas de pasado y, por lo mismo, dócil a todas las disciplinas llamadas «internacionales». Más que un hombre, es sólo *un* caparazón de hombre constituido por meros *idola fori*; carece de un «dentro», de una intimidad suya, inexorable e inalienable, de un *yo* que

no se pueda revocar. De aquí que esté siempre en disponibilidad para fingir ser cualquier cosa. Tiene sólo apetitos, cree que tiene sólo derechos y no cree que tiene obligaciones: es el hombre sin la nobleza que obliga —*sine nobilitate* —, *snob*.[71]

Este universal esnobismo, que tan claramente aparece, por ejemplo, en el obrero actual, ha cegado las almas para comprender que, si bien toda estructura dada de la vida continental tiene que ser trascendida, ha de hacerse esto sin pérdida grave de su interior pluralidad. Como el *snob* está vacío de destino propio, como no siente que existe sobre

el planeta para hacer algo determinado e incanjeable, es incapaz de entender que hay misiones particulares y especiales mensajes. Por esta razón es hostil al liberalismo, con una hostilidad que se parece a la del sordo hacia la palabra. La libertad ha significado siempre en Europa franquía para ser el que auténticamente somos. Se comprende que aspire a prescindir de ella quien sabe que no tiene auténtico quehacer.

Con extraña facilidad, todo el mundo se ha puesto de acuerdo para combatir y denostar al viejo liberalismo. La cosa es sospechosa. Porque las gentes no suelen ponerse de acuerdo si no es en cosas un

poco bellacas o un poco tontas. No pretendo que el viejo liberalismo sea una idea plenamente razonable: ¡cómo va a serlo si es viejo y si es *ismo*! Pero *sí* pienso que es una doctrina sobre la sociedad mucho más honda y cara de lo que suponen sus detractores colectivistas, que empiezan por desconocerlo. Hay además en él una intuición de lo que Europa ha sido, altamente perspicaz.

Cuando Guizot, por ejemplo, contrapone la civilización europea a las demás, haciendo notar que en ellas no ha triunfado nunca en forma absoluta ningún principio, ninguna idea, ningún grupo o

clase, y que a esto se debe su crecimiento permanente y su carácter progresivo, no podemos menos de poner el oído atento.[72] Este hombre sabe lo que dice. La expresión es insuficiente porque es negativa, pero sus palabras nos llegan cargadas de visiones inmediatas. Como del buzo emergente trascienden olores abisales, vemos que este hombre llega efectivamente del profundo pasado de Europa donde ha sabido sumergirse. Es, en efecto, increíble que en los primeros años del siglo XIX, tiempo retórico y de gran confusión, se haya compuesto un libro como la *Histoire de la civilisation en*

Europe. Todavía el hombre de hoy puede aprender allí cómo la libertad y el pluralismo son dos cosas recíprocas y cómo ambas constituyen la permanente entraña de Europa.

Pero Guizot ha tenido siempre mala prensa, como, en general, los doctrinarios. A mí no me sorprende. Cuando veo que hacia un hombre o grupo se dirige fácil e insistente el aplauso, surge en mí la vehemente sospecha de que en ese hombre o en ese grupo, tal vez junto a dotes excelentes, hay algo sobremanera impuro. Acaso es esto un error que padezco, pero debo decir que no lo he buscado, sino que lo

ha ido dentro de mí decantando la experiencia. De todas suertes, quiero tener el valor de afirmar que este grupo de los doctrinarios, de quien todo el mundo se ha reído y ha hecho mofas escurriles, es, a mi juicio, lo más valioso que ha habido en la política del continente durante el siglo XIX. Fueron los únicos que vieron claramente lo que había que hacer en Europa después de la Gran Revolución, y fueron además hombres que crearon en sus personas un gesto digno y distante, en medio de la chabacaneria y la frivolidad creciente de aquel siglo. Rotas y sin vigencia casi todas las normas con que la sociedad

presta una continencia al individuo, no podía éste constituirse una dignidad si no la extraía del fondo de sí mismo. Mal puede hacerse esto sin alguna exageración, aunque sea sólo para defenderse del abandono orgiástico en que vivía su contorno. Guizot supo ser, como Buster Keaton, el hombre que no ríe.[73] No se abandona jamás. Se condensan en él varias generaciones de protestantes nimeses que habían vivido en perpetuo alerta, sin poder bogar a la deriva en el ambiente social, sin poder abandonarse. Había llegado en ellos a convertirse en un instinto la impresión radical de que existir es resistir, hincar

los talones en tierra para oponerse a la corriente. En una época como la nuestra, de puras «corrientes» y abandonos, es bueno tomar contacto con hombres que «no se dejan llevar». Los doctrinarios son un caso excepcional de responsabilidad intelectual, es decir, de lo que más ha faltado a los intelectuales europeos desde 1750; defecto que es, a su vez, una de las causas profundas del presente desconcierto.

Pero yo no sé si, aun dirigiéndome a lectores franceses, puedo aludir al doctrinarismo como a una magnitud conocida. Pues se da el caso escandaloso de que no existe un solo

libro donde se haya intentado precisar lo que aquel grupo de hombres pensaba,[74] como, aunque parezca increíble, no hay tampoco un libro medianamente formal sobre Guizot ni sobre Royer-Collard.[75] Verdad es que ni uno ni otro publicaron nunca un soneto. Pero, en fin, pensaron hondamente, originalmente, sobre los problemas más graves de la vida pública europea, y construyeron el doctrinal político más estimable de toda la centuria. Ni será posible reconstruir la historia de ésta si no se cobra intimidad con el modo en que se presentaron las grandes cuestiones ante estos hombres.[76] Su estilo intelectual

no es sólo diferente en especie, sino como de otro género y de otra esencia que todos los demás triunfantes en Europa antes y después de ellos. Por eso no se les ha entendido, a pesar de su clásica claridad. Y, sin embargo, es muy posible que el porvenir pertenezca a tendencias de intelecto muy parecidas a las suyas. Por lo menos, garantizo a quien se proponga formular con rigor sistemático las ideas de los doctrinarios, placeres de pensamiento no esperados y una intuición de la realidad social y política totalmente distinta de las usadas. Perdura en ellos activa la mejor tradición racionalista en que el hombre

se compromete consigo mismo a buscar cosas absolutas; pero, a diferencia del racionalismo linfático de enciclopedistas y revolucionarios, que encuentran lo absoluto en abstracciones *bon marché*, descubren ellos lo histórico como el verdadero absoluto. La historia es la realidad del hombre. No tiene otra. En ella se ha llegado a hacer tal como es. Negar el pasado es absurdo e ilusorio, porque el pasado es «lo natural del hombre y vuelve al galope». El pasado no está ahí y no se ha tomado el trabajo de pasar para que lo neguemos, sino para que lo integremos.[77] Los doctrinarios

despreciaban los «derechos del hombre» porque son absolutos «metafísicos», abstracciones e irrealidades. Los verdaderos derechos son los que absolutamente están ahí, porque han ido apareciendo y consolidándose en la historia: tales son las «libertades», la legitimidad, la magistratura, las «capacidades». De alentar hoy, hubieran reconocido el derecho a la huelga (no política) y el contrato colectivo. A un inglés le parecería todo esto lo más obvio; pero los continentales no hemos llegado todavía a esa estación. Tal vez desde el tiempo de Alcuino, vivimos cincuenta

años, cuando menos, retrasados respecto a los ingleses.

Parejo desconocimiento del viejo liberalismo padecen los colectivistas de ahora cuando suponen, sin más ni más, como cosa incuestionable, que era individualista. En todos estos temas andan, como he dicho, las nociones sobremanera turbias. Los rusos de estos años pasados solían llamar a Rusia «el Colectivo». ¿No sería interesante averiguar qué ideas o imágenes se desperezaban al conjuro de ese vocablo en la mente un tanto gaseosa del hombre ruso que tan frecuentemente; como el capitán italiano de que habla Goethe,

bisogna avere una confusione nella testa? Frente a todo ello, yo rogaría al lector que tomase en cuenta, no para aceptarlas, sino para que sean discutidas y pasen luego a sentencia, las tesis siguientes:

Primera: el liberalismo individualista pertenece a la flora del siglo XVIII; inspira, en parte, la legislación de la Revolución francesa; pero muere con ella.

Segunda: la creación artística del siglo XIX ha sido precisamente el colectivismo. Es la primera idea que inventa apenas nacido y que, a lo largo de sus cien años, no ha hecho sino

crecer hasta inundar todo el horizonte.

Tercera: que esta idea es de origen francés. Aparece por primera vez en los archirreaccionarios De Bonald y De Maistre. En lo esencial es inmediatamente aceptada por todos, sin más excepción que Benjamín Constant, un «retrasado» del siglo anterior. Pero triunfa en Saint-Simon, en Ballanche, en Comte, y pulula dondequiera.[78] Por ejemplo, un médico de Lyon, M. Amard, hablará en 1821 del *collectisme* frente al *personnalisme*.[79] Léanse los artículos que en 1830 y 1831 publica *L'Avenir* contra el individualismo.

Pero más importante que todo esto

es otra cosa. Cuando, avanzando por la centuria, llegamos hasta los grandes teorizadores del liberalismo —Stuart Mill o Spencer— nos sorprende que su presunta defensa del individuo no se basa en mostrar que la libertad beneficia o interesa a éste, sino todo lo contrario, en que beneficia e interesa a la sociedad. El aspecto agresivo del título que Spencer escoge para su libro —*El individuo contra el Estado*— ha sido causa de que lo malentiendan tercamente los que no leen de los libros más que los títulos. Porque individuo y Estado significan en este título dos meros órganos de un único sujeto —la

sociedad—. Y lo que se discute es si ciertas necesidades sociales son mejor servidas por uno u otro órgano. Nada más. El famoso «individualismo» de Spencer boxea continuamente dentro de la atmósfera colectivista de su sociología. Resulta, a la postre, que tanto él como Stuart Mill tratan a los individuos con la misma crueldad socializante que los termites a ciertos de sus congéneres, a los cuales ceban para chuparles luego la sustancia. ¡Hasta ese punto era la primacía de lo colectivo, el fondo por sí mismo evidente sobre que ingenuamente danzaban sus ideas!

De donde se colige que mi defensa

lohengrinesca del viejo liberalismo es por completo desinteresada y gratuita. Porque es el caso que yo no soy un «viejo liberal». El descubrimiento —sin duda glorioso y esencial— de lo social, de lo colectivo, era demasiado reciente. Aquellos hombres palpaban, más que veían, el hecho de que la colectividad es una realidad distinta de los individuos y de su simple suma, pero no sabían bien en qué consistía y cuáles eran sus efectivos atributos. Por otra parte, los fenómenos sociales del tiempo camuflaban la verdadera economía de la colectividad, porque entonces convenía a ésta ocuparse en cebar bien a los

individuos. No había aún llegado la hora de la nivelación, de la expoliación y del reparto en todos los órdenes.

De aquí que los «viejos liberales» se abriesen sin suficientes precauciones al colectivismo que respiraban. Mas cuando se ha visto con claridad lo que en el fenómeno social, en el hecho colectivo, simplemente y como tal, hay, por un lado, de beneficio, pero, por otro, de terrible, de pavoroso, sólo puede uno adherir a un liberalismo de estilo radicalmente nuevo, menos ingenuo y de más diestra beligerancia, un liberalismo que está germinando ya, próximo a florecer en la línea misma del horizonte.

Ni era posible que, siendo estos hombres, como eran, de sobra perspicaces, no entreviesen de cuando en cuando las angustias que su tiempo no reservaba. Contra lo que suele creerse, ha sido normal en la historia que el porvenir sea profetizado.[80] En Macaulay, en Tocqueville, en Comte, encontramos predibujada nuestra hora. Véase, por ejemplo, lo que hace más de ochenta años escribía Stuart Mill: «Aparte las doctrinas particulares de pensadores individuales, existe en el mundo una fuerte y creciente inclinación a extender en forma extrema el poder de la sociedad sobre el individuo, tanto por

medio de la fuerza de la opinión como por la legislativa. Ahora bien: como todos los cambios que se operan en el mundo tienen por efecto el aumento de la fuerza social y la disminución del poder individual, este desbordamiento no es un mal que tienda a desaparecer espontáneamente, sino, al contrario, tiende a hacerse cada vez más formidable. La disposición de los hombres, sea como soberanos, sea como conciudadanos, a imponer a los demás como regla de conducta su opinión y sus gustos, se halla tan enérgicamente sustentada por algunos de los mejores y algunos de los peores sentimientos

inherentes a la naturaleza humana, que casi nunca se contiene más que por faltarle poder. Y como el poder no parece hallarse en vía de declinar, sino de crecer, debemos esperar, a menos que una fuerte barrera de convicción moral no se eleve contra el mal, debemos esperar, digo, que en las condiciones presentes del mundo esta disposición no hará sino aumentar».[81]

Pero lo que más nos interesa en Stuart Mill es su preocupación por la homogeneidad de mala clase que veía crecer en todo Occidente. Esto le hace acogerse a un gran pensamiento emitido por Humboldt en su juventud. Para que

lo humano se enriquezca, se consolide y se perfeccione, es necesario, según Humboldt, que exista «variedad de situaciones».[82] Dentro de cada nación, y tomando en conjuro las naciones, es preciso que se den circunstancias diferentes. Así, al fallar una, quedan otras posibilidades abiertas. Es insensato poner la vida europea a una sola carta, a un solo tipo de hombre, a una idéntica «situación». Evitar esto ha sido el secreto acierto de Europa hasta el día, y la conciencia de este secreto es la que, clara o balbuciente, ha movido siempre los labios del perenne liberalismo europeo. En esa conciencia

se reconoce a sí misma, como valor positivo, como bien y no como mal, la pluralidad continental. Me importaba aclarar esto para que no se tergiversase la idea de una supernación europea que este volumen postula.

Tal y como vamos, con mengua progresiva de la «variedad de situaciones», nos dirigimos en vía recta hacia el Bajo Imperio. También fue aquél un tiempo de masas y de pavorosa homogeneidad. Ya en tiempo de los Antoninos se advierte claramente un extraño fenómeno, menos subrayado y analizado de lo que debiera: los hombres se han vuelto estúpidos. El

proceso venía de tiempo atrás. Se ha dicho, con alguna razón, que el estoico Posidonio, maestro de Cicerón, es el último hombre antiguo capaz de colocarse ante los hechos con la mente porosa y activa, dispuesto a investigarlos. Después de él, las cabezas se obliteran y, salvo los alejandrinos, no van a hacer más que repetir, estereotipar.

Pero el síntoma y documento más terrible de esta forma, a un tiempo homogénea y estúpida —y lo uno por lo otro—, que adopta la vida de un cabo a otro del Imperio, está donde menos se podía esperar y donde todavía, que yo

sepa, nadie la ha buscado: en el idioma. La lengua, que no nos sirve para decir suficientemente lo que cada uno quisiéramos decir, revela, en cambio, y grita, sin que lo queramos, la condición más arcana de la sociedad que la habla. En la porción no helenizada del pueblo romano, la lengua vigente es la que se ha llamado «latín vulgar», matriz de nuestros romances. No se conoce bien este latín vulgar y, en buena parte, sólo se llega a él por reconstrucciones. Pero lo que se conoce basta y sobra para que nos produzcan espanto dos de sus caracteres. Uno es la increíble simplificación de su mecanismo

gramatical en comparación con el latín clásico. La sabrosa complejidad indoeuropea, que conservaba el lenguaje de las clases superiores, quedó suplantada por un habla plebeya, de mecanismo muy fácil, pero a la vez, o por lo mismo, pesadamente mecánico, como material; gramática balbuciente y perifrástica, de ensayo y rodeo, como la infantil. Es, en efecto, una lengua pueril o *gaga*, que no permite la fina arista del razonamiento ni líricos tornasoles. Es una lengua sin luz ni temperatura, sin evidencia y sin calor de alma, una lengua triste que avanza a tientas. Los vocablos parecen viejas monedas de

cobre, mugrientas y sin rotundidad, como hartas de rodar por las tabernas mediterráneas. ¡Qué vidas evacuadas de sí mismas, desoladas, condenadas a eterna cotidianidad, se adivinan tras este seco artefacto lingüístico!

El otro carácter aterrador del latín vulgar es precisamente su homogeneidad. Los lingüistas, que acaso son, después de los aviadores, los hombres menos dispuestos a asustarse de cosa alguna, no parecen inmutarse ante el hecho de que hablasen lo mismo países tan dispares como Cartago y Galia, Tingitania y Dalmacia, Hispania y Rumania. Yo, en cambio, que soy

bastante tímido, que tiemblo cuando veo cómo el viento fatiga unas cañas, no puedo reprimir ante ese hecho un estremecimiento medular. Me parece, sencillamente, atroz. Verdad es que trato de representarme cómo era por dentro eso que mirado desde fuera nos aparece, tranquilamente, como homogeneidad; procuro descubrir la realidad viviente de que ese hecho es la quieta impronta. Consta, claro está, que había africanismos, hispanismos, galicismos. Pero al constar esto quiere decir que el torso de la lengua era común e idéntico, a pesar de las distancias, del escaso intercambio, de la dificultad de

comunicaciones y de que no contribuía a fijarlo una literatura. ¿Cómo podían venir a coincidencia el celtíbero y el belga, el vecino de Hipona y el de Lutecia, el mauritano y el dacio, sino en virtud de un achatamiento general, reduciendo la existencia a su base, nulificando sus vidas? El latín vulgar está ahí en los archivos, como un escalofriante putrefacto, testimonio de que una vez la historia agonizó bajo el imperio homogéneo de la vulgaridad por haber desaparecido la fértil «variedad de situaciones».

IV

Ni este volumen ni yo somos políticos. El asunto de que aquí se habla es previo a la política y pertenece a su subsuelo. Mi trabajo es oscura labor subterránea de minero. La misión del llamado «intelectual» es, en cierto modo, opuesta a la del político. La obra intelectual aspira, con frecuencia en vano, a aclarar un poco las cosas, mientras que la del político suele, por el contrario, consistir en confundirlas más de lo que estaban. Ser de la izquierda es, como ser de la derecha, una de las infinitas maneras que el hombre puede elegir para ser un

imbécil: ambas, en efecto, son formas de la hemiplejía moral. Además, la persistencia de estos calificativos contribuye no poco a falsificar más aún la «realidad» del presente, ya falsa de por sí, porque se ha rizado el rizo de las experiencias políticas a que responden, como lo demuestra el hecho de que hoy las derechas prometen revoluciones y las izquierdas proponen tiranías.

Hay obligación de trabajar sobre las cuestiones del tiempo. Esto, sin duda. Y yo lo he hecho toda mi vida. He estado siempre en la brecha. Pero una de las cosas que ahora *se* dicen —una «corriente»— es que, incluso a costa de

la claridad mental, todo el mundo tiene que hacer política *sensu stricto*. Lo dicen, claro está, los que no tienen otra cosa que hacer. Y hasta lo corroboran citando de Pascal el imperativo *d'abêtissement*. Pero hace mucho tiempo que he aprendido a ponerme en guardia cuando alguien cita a Pascal. Es una cautela de higiene elemental.

El politicismo integral, la absorción de todas las cosas y de todo el hombre por la política, es una y misma cosa con el fenómeno de rebelión de las masas que aquí se describe. La masa en rebeldía ha perdido toda capacidad de religión y de conocimiento. No puede

tener dentro más que política, una política exorbitada, frenética, fuera de sí, puesto que pretende suplantar al conocimiento, a la religión, a la *sagesse* en fin, a las únicas cosas que por su sustancia son aptas para ocupar el centro de la mente humana. La política vacía al hombre de soledad e intimidad, y por eso es la predicación del politicismo integral una de las técnicas que se usan para socializarlo.

Cuando alguien nos pregunta qué somos en política o, anticipándose con la insolencia que pertenece al estilo de nuestro tiempo, nos adscribe a una, en vez de responder, debemos preguntar al

impertinente qué piensa él que es el hombre y la naturaleza y la historia, qué es la sociedad y el individuo, la colectividad, el Estado, el uso, el derecho. La política se apresura a apagar las luces para que todos estos gatos resulten pardos.

Es preciso que el pensamiento europeo proporcione sobre todos estos temas nueva claridad. Para eso está ahí, no para hacer la rueda del pavo real en las reuniones académicas. Y es preciso que lo haga pronto, o, como Dante decía, que encuentre la salida:

... studiate il passo

Mentre que l'Occidente non s'annera.

(Purg., XXVII, 62-63).

Eso sería lo único de que podría esperarse con alguna vaga probabilidad la solución del tremendo problema que las masas actuales plantean.

Este volumen no pretende, ni de muy lejos, nada parecido. Como sus últimas palabras hacen constar, es sólo una primera aproximación al problema del hombre actual. Para hablar sobre él más en serio y más a fondo, no habría más remedio que ponerse en traza

abismática, vestirse la escafandra y descender a lo más profundo del hombre. Esto hay que hacerlo sin pretensiones, pero con decisión, y yo lo he intentado en un libro próximo a aparecer en otros idiomas bajo el título *El hombre y la gente*.

Una vez que nos hemos hecho bien cargo de cómo es este tipo humano hoy dominante, y que he llamado el hombre-masa, es cuando se suscitan las interrogaciones más fértiles y más dramáticas. ¿Se puede reformar este tipo de hombre? Quiero decir: los graves defectos que hay en él, tan graves que si no se los extirpa producirán de modo

inexorable la aniquilación de Occidente, ¿toleran ser corregidos? Porque, como verá el lector, se trata precisamente de un hombre hermético, que no está abierto de verdad a ninguna instancia superior.

La otra pregunta decisiva, de la que, a mi juicio, depende toda posibilidad de salud, es ésta: ¿Pueden las masas, aunque quisieran, despertar a la vida personal? No cabe desarrollar aquí el tremebundo tema, porque está demasiado virgen. Los términos en que hay que plantearlo no constan en la conciencia pública. Ni siquiera está esbozado el estudio del distinto margen

de individualidad que cada época del pasado ha dejado a la existencia humana. Porque es pura inercia mental del «progresismo» suponer que conforme avanza la historia crece la holgura que se concede al hombre para poder ser individuo personal, como creía el honrado ingeniero, pero nulo historiador, Herbert Spencer. No; la historia está llena de retrocesos en este orden, y acaso la estructura de la vida en nuestra época impide superlativamente que el hombre pueda vivir como persona.

Al contemplar en las grandes ciudades esas inmensas aglomeraciones

de seres humanos que van y vienen por sus calles y se concentran en festivales y manifestaciones políticas, se incorpora en mí, obsesionante, este pensamiento: ¿Puede hoy un hombre de veinte años formarse un proyecto de vida que tenga figura individual y que, por lo tanto, necesitaría realizarse mediante sus iniciativas independientes, mediante sus esfuerzos particulares? Al intentar el despliegue de esta imagen en su fantasía, ¿no notará que es, si no imposible, casi improbable, porque no hay a su disposición espacio en que poder alojarla y en que poder moverse según su propio dictamen? Pronto advertirá

que su proyecto tropieza con el prójimo, como la vida del prójimo aprieta la suya. El desánimo le llevará, con la facilidad de adaptación propia de su edad, a renunciar no sólo a todo acto, sino hasta a todo deseo personal, y buscará la solución opuesta: imaginará para sí una vida *stándard*, compuesta de *desiderata* comunes a todos, y verá que para lograrla tiene que solicitarla o exigirla en colectividad con los demás. De aquí la acción en masa.

La cosa es horrible, pero no creo que exagera la situación efectiva en que van hallándose casi todos los europeos. En una prisión donde se han amontonado

muchos más presos de los que caben, ninguno puede mover un brazo ni una pierna por propia iniciativa, porque chocaría con los cuerpos de los demás. En tal circunstancia, los movimientos tienen que ejecutarse en común, y hasta los músculos respiratorios tienen que funcionar a ritmo de reglamento. Esto sería Europa convertida en termitera. Pero ni siquiera esta cruel imagen es una solución. La termitera humana es imposible, porque fue el llamado «individualismo» el que enriqueció al mundo y a *todos* en el mundo, y fue esta riqueza la que prolificó tan fabulosamente la planta humana. Cuando

los restos de ese «individualismo» desaparecieran, haría su reaparición en Europa el famelismo gigantesco del Bajo Imperio, y la termitera sucumbiría como al soplo de un dios torvo y vengativo. Quedarían muchos menos hombres, que lo serían un poco más.

Ante el feroz patetismo de esta cuestión que, queramos o no, está ya a la vista, el tema de la «justicia social», con ser tan respetable, empalidece y se degrada hasta parecer retórico e insincero suspiro romántico. Pero, al mismo tiempo, orienta sobre los caminos acertados para conseguir lo que de esa «justicia social» es posible y es

justo conseguir, caminos que no parecen pasar por una miserable socialización, sino dirigirse en vía recta hacia un magnánimo solidarismo. Este último vocablo es, por lo demás, inoperante, porque hasta la fecha no se ha condensado en él un sistema enérgico de ideas históricas y sociales; antes bien, rezuma sólo vagas filantropías.

La primera condición para un mejoramiento de la situación presente es hacerse bien cargo de su enorme dificultad. Sólo esto nos llevará a atacar el mal en los estratos hondos donde verdaderamente se origina. Es, en efecto, muy difícil salvar una

civilización cuando le ha llegado la hora de caer bajo el poder de los demagogos. Los demagogos han sido los grandes estranguladores de civilizaciones. La griega y la romana sucumbieron a manos de esta fauna repugnante que hacía exclamar a Macaulay: «En todos los siglos, los ejemplos más viles de la naturaleza humana se han encontrado entre los demagogos».[83] Pero no es un hombre demagogo simplemente porque se ponga a gritar ante la multitud. Esto puede ser en ocasiones una magistratura sacrosanta. La demagogia esencial del demagogo esta dentro de su mente y radica en su irresponsabilidad ante las

ideas mismas que maneja y que él no ha creado, sino recibido de los verdaderos creadores. La demagogia es una forma de degeneración intelectual que, como amplio fenómeno de la historia europea, aparece en Francia hacia 1750. ¿Por qué entonces? ¿Por qué en Francia? Éste es uno de los puntos neurálgicos del destino occidental y, especialmente, del destino francés.

Ello es que desde entonces cree Francia, y por irradiación de ella casi todo el continente, que el método para resolver los grandes problemas humanos es el método de la revolución, entendiendo por tal lo que ya Leibniz

llamaba una «revolución general»,[84] la voluntad de transformar de un golpe todo y en todos los géneros.[85] Merced a ello, esta maravilla que es Francia llega en malas condiciones a la difícil coyuntura del presente. Porque ese país tiene o cree que tiene una tradición revolucionaria. Y si ser revolucionario es ya cosa grave, ¡cuán más serio, paradójicamente, por tradición! Es cierto que en Francia se ha hecho una gran revolución y varias torvas o ridículas; pero si nos atenemos a la verdad desnuda de los anales, lo que encontramos es que esas revoluciones han servido principalmente para que

durante todo un siglo, salvo unos días o unas semanas, Francia haya vivido más que ningún otro pueblo bajo formas políticas, en una u otra dosis, autoritarias y contrarrevolucionarias. Sobre todo, el gran bache moral de la historia francesa que fueron los veinte años del Segundo Imperio se debió bien claramente a la botaratería de los revolucionarios de 1848,[86] gran parte de los cuales confesó el propio Raspail que habían sido antes clientes suyos.

En las revoluciones intenta la abstracción sublevarse contra lo concreto; por eso es consustancial a las revoluciones el fracaso. Los problemas

humanos no son, como los astronómicos, o los químicos, abstractos. Son problemas de máxima concreción, porque son históricos. Y el único método de pensamiento que proporciona alguna probabilidad de acierto en su manipulación es la «razón histórica». Cuando se contempla panorámicamente la vida pública de Francia durante los últimos ciento cincuenta años, salta a la vista que sus geómetras, sus físicos y sus médicos se han equivocado casi siempre en sus juicios políticos, y que han sabido, en cambio, acertar sus historiadores. Pero el racionalismo fisicomatemático ha sido en Francia

demasiado glorioso para que no tiranice a la opinión pública. Malebranche rompe con un amigo suyo porque vio sobre su mesa un Tucídides.[87]

Estos meses pasados, empujando mi soledad por las calles de París, caía en la cuenta de que yo no conocía en verdad a nadie de la gran ciudad, salvo las estatuas. Algunas de éstas, en cambio, son viejas amistades, antiguas incitaciones o perennes maestros de mi intimidad. Y como no tenía con quién hablar, he conversado con ellas sobre grandes temas humanos. No sé si algún día saldrán a la luz estas *Conversaciones con estatuas*, que han

dulcificado una etapa dolorosa y estéril de mi vida. En ellas se razona con el marqués de Condorcet, que está en el *quai* Conti, sobre la peligrosa idea del progreso. Con el pequeño busto de Comte que hay en su departamento de la rue Monsieur-le-Prince he hablado sobre el *pouvoir spirituel*, insuficientemente ejercido por mandarines literarios y por una Universidad que ha quedado por completo excéntrica a la efectiva vida de las naciones. Al propio tiempo he tenido el honor de recibir el encargo de un enérgico mensaje que ese busto dirige al otro, al grande, erigido en la plaza de

la Sorbona, y que es el busto del falso Comte, del oficial, del de Littré. Pero era natural que me interesase sobre todo escuchar una vez más la palabra de nuestro sumo maestro Descartes, el hombre a quien más debe Europa.

El puro azar que zarandea mi existencia ha hecho que redacte estas líneas teniendo a la vista el lugar de Holanda que habitó en 1642 el nuevo descubridor de la *raison*. Este lugar, llamado Endegeest, cuyos árboles dan sombra a mi ventana, es hoy un manicomio. Dos veces al día —y en amonestadora proximidad— veo pasar los idiotas y los dementes que orean un

rato a la intemperie su malograda hombría.

Tres siglos de experiencia «racionalista» nos obligan a recapitular sobre el esplendor y los límites de aquella prodigiosa *raison* cartesiana. Esa *raison* es sólo matemática, física, biológica. Sus fabulosos triunfos sobre la naturaleza, superiores a cuanto pudiera sonarse, subrayan tanto más su fracaso ante los asuntos propiamente humanos e invitan a integrarla en otra razón más radical, que es la «razón histórica».[88]

Ésta nos muestra la vanidad de toda revolución general, de todo lo que sea

intentar la transformación súbita de una sociedad y comenzar de nuevo la historia, como pretendían los confusionarios del 89. Al método de la revolución opone el único digno de la larga experiencia que el europeo actual tiene a su espalda. Las revoluciones, tan incontinentes en su prisa, hipócritamente generosa, de proclamar derechos, han violado siempre, hollado y roto el derecho fundamental del hombre, tan fundamental, que es la definición misma de su sustancia: el derecho a la continuidad. La única diferencia radical entre la historia humana y la «historia natural» es que aquélla no puede nunca

comenzar de nuevo. Köhler y otros han mostrado cómo el chimpancé y el orangután no se diferencian del hombre por lo que, hablando rigorosamente, llamamos inteligencia, sino porque tienen mucha menos memoria que nosotros. Las pobres bestias se encuentran cada mañana con que han olvidado casi todo lo que han vivido el día anterior, y su intelecto tiene que trabajar sobre un mínimo material de experiencias. Parejamente, el tigre de hoy es idéntico al de hace seis mil años, porque cada tigre tiene que empezar de nuevo a ser tigre, como si no hubiese habido antes ninguno. El hombre, en

cambio, merced a su poder de recordar, acumula su propio pasado, lo posee y lo aprovecha. El hombre no es nunca un primer hombre: comienza desde luego a existir sobre cierta altitud de pretérito amontonado. Éste es el tesoro único del hombre, su privilegio y su señal. Y la riqueza menor de ese tesoro consiste en lo que de él parezca acertado y digno de conservarse: lo importante es la memoria de los errores, que nos permite no cometer los mismos siempre. El verdadero tesoro del hombre es el tesoro de sus errores, la larga experiencia vital decantada gota a gota en milenios. Por eso Nietzsche define el

hombre superior como el ser «de la más larga memoria».

Romper la continuidad con el pasado, querer comenzar de nuevo, es aspirar a descender y plagiar al orangután. Me complace que fuera un francés, Dupont-Withe, quien, hacia 1860, se atreviese a clamar: «La continuité est un droit de I'homme: elle est un hommage à tout ce qui le distingue de la bête».[89]

Delante de mí está un periódico donde acabo de leer el relato de las fiestas con que ha celebrado Inglaterra la coronación del nuevo rey. Se dice que desde hace mucho tiempo la monarquía

inglesa es una institución meramente simbólica. Esto es verdad, pero diciéndolo así dejamos escapar lo mejor. Porque, en efecto, la monarquía no ejerce en el Imperio británico ninguna función material y palpable. Su papel no es gobernar, ni administrar la justicia, ni mandar el ejército. Mas no por esto es una institución vacía, vacante de servicio. La monarquía en Inglaterra ejerce una función determinadísima y de alta eficacia: la de simbolizar. Por eso el pueblo inglés, con deliberado propósito, ha dado ahora inusitada solemnidad al rito de la coronación. Frente a la turbulencia actual del

continente, ha querido afirmar las normas permanentes que regulan su vida. Nos ha dado una lección más. Como siempre, ya que siempre pareció Europa un tropel de pueblos, los continentales, llenos de genio, pero exentos de serenidad, nunca maduros, siempre pueriles, y al fondo, detrás de ellos, Inglaterra… como la *nurse* de Europa.

Este es el pueblo que siempre ha llegado antes al porvenir, que se ha anticipado a todos en casi todos los órdenes. Prácticamente deberíamos omitir el casi. Y he aquí que este pueblo nos obliga, con cierta impertinencia del más puro *dandysmo*, a presenciar un

vetusto ceremonial y a ver cómo actúan —porque no han dejado nunca de ser actuales— los más viejos y mágicos trabajos de su historia, la corona y el cetro, que entre nosotros rigen sólo al azar de la baraja. *El inglés tiene empeño en hacernos constar que su pasado, precisamente porque ha pasado, porque le ha pasado a él sigue existiendo para él*. Desde un futuro al cual no hemos llegado, nos muestra la vigencia lozana de su pretérito.[90] Este pueblo circula por todo su tiempo, es verdaderamente señor de sus siglos, que conserva con activa posesión. Y esto es *ser* un pueblo de hombres: poder hoy

seguir en su ayer sin dejar por eso de vivir para el futuro; poder existir en el verdadero presente, ya que el presente es sólo la presencia del pasado y del porvenir, el lugar donde pretérito y futuro efectivamente existen.

Con las fiestas simbólicas de la coronación, Inglaterra ha opuesto, una vez más, al método revolucionario el método de la continuidad, el único que puede evitar en la marcha de las cosas humanas ese aspecto patológico que hace de la historia una lucha ilustre y perenne entre los paralíticos y los epilépticos.

V

Como en estas páginas se hace la anatomía del hombre hoy dominante, procedo partiendo de su aspecto externo, por decirlo así, de su piel, y luego penetro un poco más en dirección hacia sus vísceras. De aquí que sean los primeros capítulos los que han caducado más. La piel del tiempo ha cambiado. El lector debería, al leerlos, retrotraerse a los años 1926-1928. Ya ha comenzado la crisis en Europa, pero aún parece una de tantas. Todavía se sienten las gentes en plena seguridad. Todavía gozan de los lujos de la inflación. Y, sobre todo,

se pensaba: ¡ahí esta América! Era la América de la fabulosa *prosperity*.

Lo único que cuanto va dicho en estas páginas que me inspira algún orgullo, es no haber padecido el inconcebible error de óptica que entonces sufrieron casi todos los europeos, incluso los mismos economistas. Porque no conviene olvidar que entonces se pensaba muy en serio que los americanos habían descubierto otra organización de la vida que anulaba para siempre las perpetuas plagas humanas que son las crisis. A mí me sonrojaba que los europeos, inventores de lo más alto que hasta

ahora se ha inventado —el sentido histórico— mostrasen en aquella ocasión carecer de él por completo. El viejo lugar común de que América es el porvenir había nublado un momento su perspicacia. Tuve entonces el coraje de oponerme a semejante desliz, sosteniendo que América, lejos de ser el porvenir, era en realidad un remoto pasado, porque era primitivismo. Y, también contra lo que se cree, lo era y lo es mucho más América del Norte que la América del Sur, la hispánica. Hoy la cosa va siendo clara, y los Estados Unidos no envían ya al viejo continente señoritas para —como una me decía a la

sazón— «convencerse de que en Europa no hay nada interesante».[91]

Haciéndome a mi mismo violencia, he aislado en este casi libro, del problema total que es para el hombre y aun especialmente para el hombre europeo su inmediato porvenir, un solo factor: la caracterización del hombre medio que hoy va adueñándose de todo. Esto me ha obligado a un duro ascetismo, a la abstención de expresar mis convicciones sobre cuanto toco de paso. Más aún: a presentar con frecuencia las cosas en forma que, si era la más favorable para aclarar el tema exclusivo de este estudio, era la peor

para dejar ver mi opinión sobre esas cosas. Baste señalar una cuestión, aunque fundamental. He medido al hombre medio actual en cuanto a su capacidad para continuar la civilización moderna y en cuanto a su adhesión a la cultura. Cualquiera diría que esas dos cosas —la civilización y la cultura— no son para mí cuestión. La verdad es que ellas son precisamente lo que pongo en cuestión casi desde mis primeros escritos. Pero yo no debía complicar los asuntos. Cualquiera que sea nuestra actitud ante la civilización y la cultura, está ahí, como un factor de primer orden con que hay que contar, la anomalía

representada por el hombre-masa. Por eso urgía aislar crudamente sus síntomas.

No debe, pues, el lector francés esperar más de este volumen, que no es, a la postre, sino un ensayo de serenidad en medio de la tormenta.[*]

JOSE ORTEGA Y GASSET.

«Het Witte Huis», Oegstgeest-Holanda, mayo de 1937.

EPÍLOGO PARA INGLESES

Pronto se cumple el año desde que en un paisaje holandés, a donde el destino me había centrifugado, escribí el *Prólogo para franceses* antepuesto a la primera edición popular de este libro. En aquella fecha comenzaba para Inglaterra una de las etapas más problemáticas de su historia y había muy pocas personas en Europa que confiasen en sus virtudes

latentes. Durante los últimos tiempos han fallado tantas cosas, que, por inercia mental, se tiende a dudar de todo, hasta de Inglaterra. Se decía que era un pueblo en decadencia. No obstante —y aun arrostrando ciertos riesgos de que no quiero hablar ahora— yo señalaba con robusta fe la misión europea del pueblo inglés, la que ha tenido durante dos siglos y que en forma superlativa estaba llamado a ejercer hoy. Lo que no imaginaba entonces es que tan rápidamente viniesen los hechos a confirmar mi pronóstico y a incorporar mi esperanza. Mucho menos que se complaciesen con tal precisión en

ajustarse al papel determinadísimo que, usando un símil humorístico, atribuía yo a Inglaterra frente al continente. La maniobra de saneamiento histórico que intenta Inglaterra, por lo pronto, en su interior, es portentosa. En medio de la más atroz tormenta, el navío inglés cambia todas sus velas, vira dos cuadrantes, se ciñe al viento y el guiño de su timón modifica el destino del mundo. Todo ello sin una gesticulación y más allá de todas las frases, incluso de las que acabo de proferir. Es evidente que hay muchas maneras de hacer historia, casi tantas como de deshacerla.

Desde hace varias centurias

acontece periódicamente que los continentales se despiertan una mañana y, rascándose la cabeza, exclaman: «¡Esta Inglaterra!…» Es una expresión que significa sorpresa, azoramiento y la conciencia de tener delante algo admirable, pero incomprensible. El pueblo inglés es, en efecto, el hecho más extraño que hay en el planeta. No me refiero al inglés individual, sino al cuerpo social, a la colectividad de los ingleses. Lo extraño, lo maravilloso, no pertenece, pues, al orden psicológico, sino al orden sociológico. Y como la sociología es una de las disciplinas sobre que las gentes tienen en todas

partes menos ideas claras, no sería posible, sin muchas preparaciones, decir por qué es extraña y por qué es maravillosa Inglaterra. Todavía menos intentar la explicación de cómo ha llegado a ser esa extraña cosa que es. Mientras se crea que un pueblo posee un «carácter» previo y que su historia es una emanación de este carácter, no habrá manera ni siquiera de iniciar la conversación. El «carácter nacional», como todo lo humano, no es un don innato, sino una fabricación. El carácter nacional se va haciendo y deshaciendo y rehaciendo en la historia. Pese esta vez a la etimología, la nación no nace, sino

que se hace. Es una empresa que sale bien o mal, que se inicia tras un período de ensayos, que se desarrolla, que se corrige, que «pierde el hilo» una o varias veces, y tiene que volver a empezar o, al menos, reanudar. Lo interesante sería precisar cuáles son los atributos sorprendentes, por insólitos, de la vida inglesa en los últimos cien años. Luego vendría el intento de mostrar cómo ha adquirido Inglaterra esas cualidades sociológicas. Insisto en emplear esta palabra, a pesar de lo pedante que es, porque tras ella está lo verdaderamente esencial y fértil. Es preciso extirpar de la historia el

psicologismo, que ha sido ya espantado de otros conocimientos. Lo excepcional de Inglaterra no yace en el tipo de individuo humano que ha sabido crear. Es sobremanera discutible que el inglés individual valga más que otras formas de individualidad aparecidas en Oriente y Occidente. Pero aun aquel que estime el modo de ser de los hombres ingleses por encima de todos los demás, reduce el asunto a una cuestión de más o de menos. Yo sostengo, en cambio, que lo excepcional, que la originalidad extrema del pueblo inglés radica en su manera de tomar el lado social o colectivo de la vida humana, en el modo como sabe ser

una sociedad. En esto sí que se contrapone a todos los demás pueblos y no es cuestión de más o de menos. Tal vez en el tiempo próximo se me ofrezca ocasión para hacer ver todo lo que quiero decir con esto.

Respeto tal hacia Inglaterra no nos exime de la irritación ante sus defectos. No hay pueblo que, mirado desde otro, no resulte insoportable. Y por este lado acaso son los ingleses, en grado especial, exasperantes. Y es que las virtudes de un pueblo, como las de un hombre, van montadas y, en cierta manera, consolidadas sobre sus defectos y limitaciones. Cuando llegamos a ese

pueblo, lo primero que vemos son sus fronteras, que, en lo moral como en lo físico, son sus límites. La nervosidad de los últimos meses ha hecho que casi todas las naciones hayan vivido encaramadas en sus fronteras; es decir, dando un espectáculo exagerado de sus más congénitos defectos. Si a esto se añade que uno de los principales temas de disputa ha sido España, se comprenderá hasta qué punto he sufrido de cuanto en Inglaterra, en Francia, en Norteamérica representa manquedad, torpeza, vicio y falla. Lo que más me ha sorprendido es la decidida voluntad de no enterarse bien de las cosas que hay

en la opinión pública de esos países; y lo que más he echado de menos, con respecto a España, ha sido algún gesto de gracia generosa, que es, a mi juicio, lo más estimable que hay en el mundo. En el anglosajón —no en sus gobiernos, pero sí en los países— ha dejado correr la intriga, la frivolidad, la cerrazón de mollera, el prejuicio arcaico y la hipocresía nueva sin ponerlas coto. Se han escuchado en serio las mayores estupideces con tal que fuesen indígenas, y, en cambio, ha habido la radical decisión de no querer oír ninguna voz española capaz de aclarar las cosas, o de oírla sólo después de deformarla.

Esto me llevó, aun convencido de que forzaba un poco la coyuntura, a aprovechar el primer pretexto para hablar sobre España y —ya que la suspicacia del público inglés no toleraba otra cosa— hablar sin parecer que de ella hablaba en las páginas tituladas «En cuanto al pacifismo…», agregadas a continuación. Si es benévolo, el lector no olvidará el destinatario. Dirigidas a ingleses, representan un esfuerzo de acomodación a sus usos. Se ha renunciado en ellas a toda «brillantez» y van escritas en estilo bastante pickwickiano, compuesto de cautelas y eufemismos.

Téngase presente que Inglaterra no es un pueblo de escritores, sino de comerciantes, de ingenieros y de hombres piadosos. Por eso supo forjarse una lengua y una elocución en que se trata principalmente de no decir lo que se dice, de insinuarlo más bien y como eludirlo. El inglés no ha venido al mundo para *decirse*, sino al contrario, para silenciarse. Con faces impasibles, puestos detrás de sus pipas, veían los ingleses alerta sobre sus propios secretos para que no se escape ninguno. Esto es una fuerza magnífica, e importa sobremanera a la especie humana que se conserven intactos ese tesoro y esa

energía de taciturnidad. Mas al mismo tiempo dificultan enormemente la inteligencia con otros pueblos, sobre todo con los nuestros. El hombre del Sur propende a ser gárrulo. Grecia, que nos educó, nos soltó las lenguas y nos hizo indiscretos a *nativitate*. El aticismo había triunfado sobre el laconismo, y para el ateniense vivir era hablar, decir, desgañitarse dando al viento en formas claras y eufónicas la más arcana intimidad. Por eso divinizaron el decir, el *logos*, al que atribuían mágica potencia, y la retórica acabó siendo para la civilización antigua lo que ha sido la física para nosotros en estos últimos

siglos. Bajo esta disciplina, los pueblos románicos han forjado lenguas complicadas, pero deliciosas, de una sonoridad, una plasticidad y un garbo incomparables; lenguas hechas a fuerza de charlas sin fin —en ágora y plazuela, en estrado, taberna y tertulia—. De aquí que nos sintamos azorados cuando, acercándonos a estos espléndidos ingleses, les oímos emitir la serie de leves maullidos displicentes en que su idioma consiste.

El tema del ensayo que sigue es la incomprensión mutua en que han caído los pueblos de Occidente; es decir, pueblos que conviven desde su infancia.

El hecho es estupefaciente. Porque Europa fue siempre como una casa de vecindad, donde las familias no viven nunca separadas, sino que mezclan a toda hora su doméstica existencia. Estos pueblos que ahora se ignoran tan gravemente han jugado juntos cuando eran niños en los corredores de la gran mansión común. ¿Cómo han podido llegar a malentenderse tan radicalmente? La génesis de tan fea situación es larga y compleja. Para enunciar sólo uno de los mil hilos que en aquel hecho se anudan, adviértase que el uso de convertirse unos pueblos en jueces de los otros, de despreciarse y denostarse *porque* son

diferentes, en fin, de permitirse creer las naciones hoy poderosas que el estilo o el «carácter» de un pueblo menor es absurdo *porque* es bélica o económicamente débil, son fenómenos que, si no yerro, jamás se habían producido hasta los últimos cincuenta años. Al enciclopedista francés del siglo XVIII, no obstante su petulancia y su escasa ductilidad intelectual, a pesar de creerse en posesión de la verdad absoluta, no se le ocurría desdeñar a un pueblo «inculto» y depauperado como España. Cuando alguien lo hacía, el escándalo que provocaba era prueba de que el hombre normal de entonces no

veía, como un *parvenu*, en las diferencias de poderío diferencia de rango humano. Al contrario: es el siglo de los viajes llenos de curiosidad amable y gozosa por la divergencia del prójimo. Este fue el sentido del cosmopolitismo que cuaja hacia su último tercio. El cosmopolitismo de Fergusson, Herder, Goethe es lo contrario del actual «internacionalismo». Se nutre no de la exclusión de las diferencias nacionales, sino, al revés, de entusiasmo hacia ellas. Busca la pluralidad de formas vitales con vistas no a su anulación, sino a su integración. Lema de él fueron estas

palabras de Goethe: «Sólo todos los hombres viven lo humano». El romanticismo que le sucedió no es sino su exaltación. El romántico se enamoraba de los otros pueblos precisamente porque eran otros, y en el uso más exótico e incomprensible recelaba misterios de gran sabiduría. Y el caso es que en principio tenía razón. Es, por ejemplo, indudable que el inglés de hoy, hermetizado por la conciencia de su poder político, no es muy capaz de ver lo que hay de cultura refinada, sutilísima y de alta alcurnia en esa ocupación —que a él le parece la ejemplar desocupación— de «tomar el

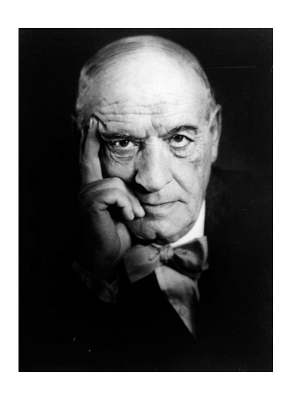
sol» a que el castizo español suele dedicarse concienzudamente. Él cree acaso que lo únicamente civilizado es ponerse unos bombachos y dar golpes a una bolita con una vara, operación que suele dignificarse llamándola «golf».

El asunto es, pues, de enorme arrastre, y las páginas que siguen no hacen sino tomarlo por el lado más urgente. Ese mutuo desconocimiento ha hecho posible que el pueblo inglés, tan parco en errores históricos graves, cometiera el gigantesco de su pacifismo. De todas las causas que han generado los presentes tártagos del mundo, la que tal vez puede concretarse más es el

desarme de Inglaterra. Su genio político le ha permitido en estos meses corregir con un esfuerzo increíble de *self-control* lo más extremo del mal. Acaso. Ha contribuido a que adopte esta resolución la conciencia de la responsabilidad contraída.

Sobre todo esto se razona tranquilamente en las paginas inmediatas, sin excesiva presuntuosidad, pero con el entrañable deseo de colaborar con la reconstitución de Europa. Debo advertir al lector que todas las notas han sido agregadas ahora y sus alusiones cronológicas han de ser referidas al mes corriente.[93]

París y abril, 1938.



JOSE ORTEGA Y GASSET. Filósofo y escritor, nació en Madrid, el 9 de mayo de 1883, y murió en la misma ciudad, el 18 de octubre de 1955. Su padres, José Ortega y Munilla, también escritor, periodista y académico, se distinguió por la ayuda prestada a jóvenes qeu más

adelante fueron grandes escritores, entre otros, Valle Inclán. Las primeras disciplinas intelectuales las recibió Ortega y Gasset de los jesuitas del colegio de Miraflores del Palo, Málaga, y de la Universidad de Deusto. Ingresó, luego, en la Universidad de Madrid, doctorándose en Filosofía en 1902. Aquel mismo años, publico su primer escrito en *Vida Nueva*. Sin embargo, su notoriedad se inicia con su tesis doctoral *Los terrores del años 1000* y al comenzar su colaboración en *El Imparcial*. Desde entonces ya no cesó de escribir artículos periodísticos, constantemente insertados a través de

toda su vida en los principales periódicos de su tiempo, y en los cuales se encuentra diseminado gran parte de su pensamiento filosófico. Sobre esta materia, amplió sus estadios en las universidades alemanas de Leipzig, Berlín y Marburgo. De regreso de Alemania, contando veintiocho años de edad, gana la cátedra de Metafísica de la Universidad de Madrid. Seis años después, es designado académico de la de Ciencias Morales y Políticas. En 1915 fundó la revista *España* y en 1923 la *Revista de Occidente*, abierta a todos los horizontes del pensamiento europeo. Aneja a esta publicación, puso en

marcha una editorial, cuyos libros son una de las mejores contribuciones a la alta cultura española. Fue en 1916 cuando empezó a publicar *El Espectador*, una serie de escritos aparecidos periódicamente hasta el año 1928, y cuyo conjunto de 8 volúmenes constituye una de sus más destacados producciones. Antes ya había dado a la luz *Las meditaciones del Quijote*, libro significativo de su filosofía y de su actitud intelectual. Al instaurar el nuevo régimen político en España, en 1931, Ortega fundó con Marañón y Pérez de Ayala la Agrupación al servicio de la República, habiendo sido antes elegido

diputado a Cortes. A consecuencia de la guerra civil española se trasladó a Francia. Luego se fue a Holanda, a la Argentina y, finalmente, a Portugal, de donde regresó a España en 1945. Salvo algunos viajes al extranjero, permaneció en Madrid hasta su último días. En 1948, con su discípulo Julián Marías, fundó en Madrid el Instituto de Humanidades. Además de sus lecciones en la cátedra universitaria, dio un sinnúmero de conferencias y pronunció importantes discursos, tanto en España como en el extranjero. De su extensa y valiosa producción literaria, ensayos, estudios monográficos sobre diferentes

cuestiones, artículos en revistar y diarios, etc., hay que destacar por su importancia, junto a las ya mencionada obras, *La España invertebrada, La rebelión de las masas, Estudios sobre el amor, El tema de nuestro tiempo, La deshumanización del arte e ideas sobre la novela, En torno a Galileo, La Historia como sistema, Ideas y creencias, Apuntes sobre el pensamiento, Dos prólogos, Leibniz y la evolución de la teoría deductiva, Reflexiones de un centenario, ¿Qué es filosofía?* y entre sus obras póstumas, *El hombre y la gente*.

Notas

[1] En mi libro *España invertebrada*, publicado en 1922, en un artículo de *El Sol*, titulado «Masas» (1927), y en dos conferencias dadas en la Asociación de Amigos del Arte, en Buenos Aires (1928), me he ocupado del tema que el presente ensayo desarrolla. Mi propósito ahora es recoger y completar lo ya dicho por mí, de manera que resulte una doctrina orgánica sobre el hecho más importante de nuestro tiempo. <<

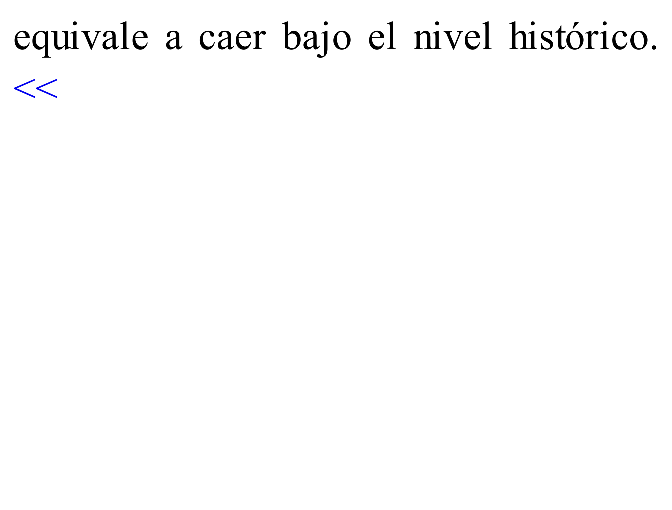
[2] Lo trágico de aquel proceso es que, mientras se formaban esta aglomeraciones, comenzaba la despoblación de las campiñas, que había de traer la mengua absoluta en el número de los habitantes del Imperio. <<

[3] Véase *España invertebrada*, 1921, fecha de su primera publicación como serie de artículos en el diario *El Sol* (Importa hacer notar a los extranjeros que generosamente escriben sobre mis libros, y encuentran, a veces, dificualtades para precisar la fecha primera de su aparición, el hecho de que casi toda mi obra ha salido al mundo usando el antifaz de artículos periodísticos; mucha parte de ella ha tardado largos años en atreverse a ser libro.) <<

[4] En los cuños de la moneda de Adriano se leen cosas como estas: *Italia Felix, Saeculum aureum, Tellus stabilita, Temporum felicitas*. Aparte el gran repertorio numismático de Cohen, véanse algunas monedas reproducidas en Rostowtzeff: *The social and economic history of the Roman Empire*, 1926, lámina LII y pág. 588, nota 6. <<

[5] No dejen de leerse las maravillosas páginas de Hegel sobre los tiempos satisfechos en su *Filosofía de la historia*, traducción de José Gaos. *Revista de Occidente*, 1.ª edición, tomo I, págs. 41 y siguientes [4.ª edición, 1974]. <<

[6] El sentido original de «moderno», «modernidad», con que los últimos tiempos se han bautizado a sí mismos, declara muy agudamente esa sensación de «altura de los tiempos» que ahora analizo. Moderno es lo que está según el *modo*: se entiende el modo nuevo, modificación o moda que en *tal* presente ha surgido frente a los modos viejos, tradicionales, que se usaron en el pasado. La palabra «moderno» expresa, pues, la conciencia de una nueva vida, superior a la antigua, y a la vez el imperativo de estar a la altura de los tiempos. Para el «moderno», no serlo



equivale a caer bajo el nivel histórico.
<<

[7] *La deshumanización del arte.* <<

[8] Precisamente porque el tiempo vital del hombre es limitado, precisamente porque es mortal, necesita triunfar de la distancia y de la y de la tardanza. Para un Dios cuya existencia es inmortal carecería de sentido el automóvil. <<

[9] En el peor caso, y cuando el mundo pareciera reducido a una única salida, siempre habría dos: ésa y salirse del mundo. Pero la salida del mundo forma parte de éste, como de una habitación la puerta. <<

[10] Así, ya en el prólogo de mi primer libro: *Meditaciones del Quijote*, 1914. En *Las Atlántidas* aparece bajo el nombre de horizonte. Véase el ensayo «El origen deportivo del Estado», 1926, en el tomo VII de *El Espectador*. [Véanse ambos libros y toda la serie de «El Espectador», en la colección El Arquero.] <<

[11] El mundo de Newton era infinito; pero esta infinitud no era un tamaño, sino una vacía generalización, una utopía abstracta e inane. El mundo de Einstein es finito, pero lleno y concreto en todas sus partes; por lo tanto, un mundo más rico de cosas y, efectivamente, de mayor tamaño. <<

[12] La libertad de espíritu, es decir, la potencia del intelecto, se mide por su capacidad de disociar ideas tradicionalmente inseparables. Disociar ideas cuesta mucho más que asociarlas, como ha demostrado Köhler en sus investigaciones sobre la inteligencia de los chimpancés. Nunca ha tenido el entendimiento humano más capacidad de disociación que ahora. <<

[13] Este es el origen radical de los diagnósticos de decadencia. No que seamos decadentes, sino que, dispuestos a admitir toda posibilidad, no excluimos la de decadencia. <<

[14] Veremos, sin embargo, cómo cabe recibir del pasado, ya que no una orientación positiva, ciertos consejos negativos. No nos dirá el pretérito lo que debemos hacer, pero sí lo que debemos evitar. <<

[15] Hermann Weyl, uno de los más grandes físicos actuales, compañero y continuador de Einstein, suele decir en conversación privada que si murieran súbitamente diez o doce determinadas personas, es casi seguro que la maravilla de la física actual se perdería para siempre en la humanidad. Ha sido menester una preparación de muchos siglos para acomodar el órgano mental a la abstracta complicación de la teoría física. Cualquier evento pudiera aniquilar tan prodigiosa posibilidad humana, que es además base de la técnica futura. <<

[16] Por muy rico que un individuo fuese en relación con los demás, como la totalidad del mundo era pobre, la esfera de facilidades y comodidades que su riqueza podía proporcionarle era muy reducida. La vida del hombre medio es hoy más fácil, cómoda y segura que la del más poderoso en otro tiempo. ¿Qué le importa no ser más rico que otros, si el mundo lo es y le proporciona magníficos caminos, ferrocarriles, telégrafo, hoteles, seguridad corporal y aspirina? <<

[17] Abandonada a su propia inclinación, la masa, sea la que sea, plebeya o «aristocrática», tiende siempre, por afán de vivir, a destruir las causas de su vida. Siempre me ha parecido una graciosa caricatura de esta tendencia, a *propter vitam, vivendi perdere causas*, lo que aconteció en Níjar, pueblo cerca de Almería, cuando, en 13 de septiembre de 1759, se proclamó rey a Carlos III. Hízose la proclamación en la plaza de la villa. «Después mandaron traer de beber a todo aquel gran concurso, el que consumió 77 arrobas de Vino y cuatro pellejos de Aguardiente, cuyos espíritus

los calentó de tal forma, que con repetidos vítores se encaminaron al pósito, desde cuyas ventanas arrojaron el trigo que en él había, y 900 reales en sus Arcas. De allí pasaron al Estanco del Tabaco y mandaron tirar el dinero de la Mesada, y el tabaco. En las tiendas practicaron lo propio, mandado derramar, para más autorizar la función, cuántos géneros líquidos y comestibles había en ellas El Estado eclesiástico concurrió con igual eficacia, pues a voces indujeron a las mujeres tiraran cuanto había en sus casas, lo que ejecutaron con el mayor desinterés, pues no les quedó en ellas pan, trigo, harina,

cebada, platos, cazuelas, almireces, morteros, ni sillas, quedando dicha villa destruida». Según un papel del tiempo en poder del señor Sánchez de Toca, citado en *Reinado de Carlos III*, por don Manuel Danvila, tomo II, pág. 10, nota 2. Este pueblo, para vivir su alegría monárquica, se aniquila a sí mismo. ¡Admirable Níjar! ¡Tuyo es el porvenir! <<

[18] Es intelectualmente masa el que ante un problema cualquiera se contenta con pensar lo que buenamente encuentra en su cabeza. Es, en cambio, egregio el que desestima lo que halla sin previo esfuerzo en su mente, y sólo acepta como digno de él lo que aún está por encima de él y exige un nuevo estirón para alcanzarlo. <<

[19] Véase *España invertebrada*, capítulo «Imperativo de selección». <<

[20] Como en lo anterior se trata sólo de retrotraer el vocablo «nobleza» a su sentido primordial, que excluye la herencia, no hay oportunidad para estudiar el hecho de que tantas veces aparezca en la historia una «nobleza de sangre». Queda, pues, intacta esta cuestión. <<

[21] Véase «El origen deportivo del Estado», en *El Espectador*, tomo VII. <<

[22] Sobre la indocilidad de las masas, especialmente de las españolas, hablé ya en *España invertebrada* y a lo dicho allí me remito. <<

[23] Muchas veces me he planteado la siguiente cuestión: es indudable que desde siempre ha tenido que ser para muchos hombres uno de los tormentos más angustiosos de sus vida el contacto, el choque con la tontería de los prójimos. ¿Cómo es posible, sin embargo, que no se haya intentado nunca —me parece— un estudio sobre ella, un *Ensayo sobre la tontería*? <<

[24] No se pretenda escamotear la cuestión: todo opinar es teorizar. <<

[25] Si alguien en su discusión con nosotros se desinteresa de ajustarse a la verdad, si no tiene la voluntad de ser verídico, es intelectualmente un bárbaro. De hecho, esa es la posición del hombre-masa cuando habla, da conferencias o escribe. <<

[26] La escasez de la cultura intelectual española, esto es, del cultivo o ejercicio disciplinado del intelecto, se manifiesta no en que se sepa más o menos, sino en la habitual falta de cautela y cuidados para ajustarse a la verdad que suelen mostrar los que hablan y escriben. No, pues, en que se acierte o no —la verdad no está en nuestra mano— sino en la falta de escrúpulo que lleva a no cumplir los requisitos elementales para acertar. Seguimos siendo el eterno cura de aldea que rebate triunfante al maniqueo, sin haberse ocupado antes de averiguar lo que piensa el maniqueo. <<

[27] Ni que decir tiene que casi nadie tomará en serio estas expresiones, y los mejor intencionados las entenderán como simples metáforas, tal vez conmovedoras. Sólo algún lector lo bastante ingenuo para no creer que sabe ya definitivamente lo que es la vida, o, por lo menos, lo que no es, se dejará ganar por el sentido primario de estas frases y será precisamente el que —verdaderas o falsas— las *entienda*. Entre los demás reinará la más efusiva unanimidad, con esta única diferencia: los unos pensarán que, *hablando en serio*, vida es el proceso existencial de

un alma, y los otros, que es una sucesión de reacciones químicas. No creo que mejore mi situación ante lectores tan herméticos resumir toda una manera de pensar diciendo que el sentido *primario y radical* de la palabra *vida* aparece cuando se la emplea en el sentido de biografía y no en el de biología. Por la fortísima razón de que toda biología es, en definitiva, sólo un capítulo de ciertas biografías, es lo que en su vida (biografiable) hacen los biólogos. Otra cosa es abstracción, fantasía y mito. <<

[28] Esta holgura de movimientos frente al pasado no es, pues, una petulante rebeldía, sino, por el contrario, una clarísima obligación de toda «época crítica». Si yo defiendo el liberalismo del siglo XIX contra las masas que incivilmente lo atacan, no quiere decir que renuncie a una plena libertad frente a ese propio liberalismo. Viceversa: el primitivismo que en este ensayo aparece bajo su haz peor es, por otra parte, y en cierto sentido, condición de todo gran avance histórico. Véase lo que, hace no pocos años, decía yo sobre esto en el ensayo «Biología y Pedagogía», capítulo

«La paradoja del salvajismo» *El Espectador*, tomo III. <<

[29] De aquí que, a mi juicio, no dice nada quien cree haber dicho algo definiendo a Norteamérica por su «técnica». Una de las cosas que perturban más gravemente la conciencia europea es el conjunto de juicios pueriles sobre Norteamérica que oye uno sustentar un a las personas más cultas. Es un caso particular de la desproporción que más adelante apunto entre la complejidad de los problemas actuales y la capacidad de las mentes. <<

[30] En rigor, la democracia liberal y la técnica se implican e intersuponen a su vez tan estrechamente que no es concebible la una sin la otra, y, por tanto, fuera deseable un tercer nombre, más genérico, que incluyese ambas. Ese sería el verdadero nombre, el sustantivo de la última centuria. <<

[31] No hablemos de cuestiones más internas. La mayor parte de los investigadores mismos no tienen hoy la más ligera sospecha de la gravísima, peligrosísima crisis intima que hoy atraviesa su ciencia. <<

[32] Aristóteles: *Metafísica*, 893 a 10. <<

[33] Centuplica la monstruosidad del hecho, al que —como he indicado— todos los demás principios vitales —política, derecho, arte, moral, religión— se hallan efectivamente y por sí mismos en crisis, en, por lo menos, transitoria falla. Sólo la ciencia no falla, sino que cada día cumple con fabulosas creces cuanto promete y más de lo que promete. No tiene, pues, concurrencia, no cabe disculpar el despego hacia ella suponiendo al hombre medio distraído por algún otro entusiasmo de cultura. <<

[34] Ya aquí entrevemos la diferencia entre el estado de las ciencias de una época y el estado de su cultura, que pronto nos va a ocupar. <<

[35] Una generación actúa alrededor de teinta años. Pero esa actuación se divide en dos etapas y toma dos formas: durante la primera mitad —aproximadamente— de ese período, la nueva generación hace la propaganda de sus ideas, preferencias y gustos, que, al cabo, adquieren vigencia, y son lo dominante en la segunda mitad de su carrera. Mas la generación educada bajo su imperio trae ya otras ideas, preferencias y gustos, que empieza a inyectar en el aire público. Cuando las ideas, preferencias y gustos de la generación imperante son extremistas, y

por ello revolucionarios, la nueva generación es antiextremista y antirrevolucionaria, es decir, de alma sustancialmente restauradora. Claro que por restauración no ha de entenderse simple «vuelta a lo antiguo», cosa que nunca han sido las restauraciones. <<

[36] No se confunda el aumento, y aun la abundancia de medios, con la sobra. En el siglo XIX aumentaban las facilidades de vida, y ello produce el prodigioso crecimiento —cuantitativo y cualitativo — de ella que he apuntado más arriba. Pero ha llegado un momento en que el mundo civilizdo, puesto en relación con la capacidad del hombre medio, adquiría un cariz *sobrado*, excesivamente rico, superfluo. Un solo ejemplo de esto: la seguridad que parecía ofrecer el progreso (=aumento siempre creciente de ventajas vitales) desmoralizó al hombre medio,

inspirándole una confianza que es ya falsa, atrófica, viciosa. <<

[37] En esto, como en otras cosas, la aristocracia inglesa parece una excepción de lo dicho. Pero, con ser su caso admirabilísimo, bastaría con dibujar las líneas generales de la historia británica para hacer ver que esta excepción, aun siéndolo, confirma la regla. Contra lo que suele decirse, la nobleza inglesa ha sido la menos «sobrada» de Europa y ha vivido en más constante peligro que ninguna otra. Y porque ha vivido siempre en peligro ha sabido y logrado hacerse siempre respetar —lo cual supone haber permanecido sin descanso en la brecha.

Se olvida el dato fundamental de que Inglaterra ha sido, hasta muy dentro del siglo XVIII, el país más pobre de Occidente. La nobleza se salvó por esto mismo. Como no era sobrada de medios, tuvo que aceptar, desde luego, la ocupación comercial e industrial —innoble en el continente—; es decir, se decidió muy pronto a vivir económicamente en forma creadora y a no atenerse a los privilegios. <<

[38] Véase Olbricht: *Klima und Entwicklung*, 1923. <<

[39] Lo que la casa es frente a la sociedad, lo es más en grande la nación frente al conjunto de las naciones. Una de las manifestaciones, a la vez, más claras y voluminosas el «señoritismo» vigente es, como veremos, la decisión que algunas naciones han tomado de «hacer lo que les dé la gana» en la convivencia internacional. A esto llaman ingenuamente «nacionalismo». Y yo, que repugno la supeditación beata a la internacionalidad, encuentro, por otra parte, grotesco ese transitorio «señoritismo» de las naciones menos granadas. <<

[40] El que *cree* copérnicamente que el solo no cae en el horizonte, sigue *viéndolo* caer, y como el ver implica una convicción primaria, sigue *creyéndolo*. Lo que pasa es que su *creencia* científica detiene, constantemente, los efectos de su *creencia* primaria o espontánea. Así, ese católico niega con su creencia dogmática, su propia, *auténtica* creencia liberal. Esta alusión al caso de ese católico va aquí sólo como ejemplo para aclarar la idea que expongo ahora; pero no se refiere a él la censura radical que dirijo al hombre-masa de nuestro tiempo, al «señorito

satisfecho». Coincide con éste sólo en un punto. Lo que echo en cara al «señorito satisfecho» es la falta de autenticidad en casi todo su ser. El católico no es auténtico en una parte de su ser —todo lo que tiene, quiera o no, de hombre moderno— *porque* quiere ser fiel a otra parte efectiva de su ser, que es su fe religiosa. Esto significa que el destino de ese católico es en sí mismo trágico. Y al aceptar esa porción de inautenticidad cumple con su deber. El «señorito satisfecho», en cambio, deserta de sí mismo por pura frivolidad y del todo —precisamente para eludir toda tragedia. <<

[41] Envilecimiento, encanallamiento, no es otra cosa que el modo de vida que le queda al que se ha negado a ser el que tienen que ser. Este su auténtico ser no muere por eso, sino que se convierte en sombra acusadora, en fantasma, que le hace sentir constantemente la inferioridad de la existencia que lleva respecto a la que tenía que llevar. El envilecido es el suicida superviviente. <<

[42] Para que la filosofía impere, no es menester que los filósofos imperen —como Platón quiso primero—, ni siquiera que los emperadores filosofen —como quiso, más modestamente, después. Ambas cosas son, en rigor, funestísimas. Para que la filosofía impere, basta con que la haya; es decir, con que los filósofos sean filósofos. Desde hace casi un centuria, los filósofos son todo menos eso —son políticos, son pedagogos, son literatos o son hombres de ciencia. <<

[43] Véase *España invertebrada*. <<

[44] Esta imagen sencilla del gran cambio histórico en que se sustituye la supremacía de los nobles por el predominio de los burgueses se debe a Ranke; pero claro es que su verdad simbólica y esquemática requiere no pocos aditamentos para ser completamente verdadera. La pólvora era conocida de tiempo inmemorial. La invención de la carga en un tubo se debió a alguien en Lombardía. Aun así, no fue eficaz hasta que se inventó la bala fundida. Los «nobles» usaron en pequeñas dosis el arma de fuego, pero era demasiado cara. Sólo los ejércitos

burgueses, mejor organizados económicamente, pudieron emplearla en grande. Queda, sin embargo, como literalmente cierto que los nobles, representados por el ejército de tipo medieval de los borgoñones, fueron derrotados de manera definitiva por el nuevo ejército, no profesional, sino de burgueses, que formaron los suizos. Su fuerza primaria consistió en la nueva disciplina y la nueva racionalización de la táctica. <<

[45] Merecería la pena de insistir sobre este punto y hacer notar que la época de las Monarquías absolutas europeas ha operado con Estados muy débiles. ¿Cómo se explica esto? Ya la sociedad en torno comenzaba a crecer. ¿Por qué, si el Estado lo podía todo —era «absoluto»—, no se hacía más fuerte? Una de las causas es la apuntada: incapacidad técnica, racionalizadora, burocrática, de las aristocracias de sangre. Pero no basta esto. Además de eso aconteció que en el Estado absoluto *aquellas aristocracias no quisieron agrandar el Estado a costa de la*

sociedad. Contra lo que se creee, el Estado absoluto respeta instintivamente la sociedad mucho más que nuestro Estado democrático, más inteligente, pero con menos sentido de la responsabilidad histórica. <<

[46] Recuérdense las últimas palabras de Septimio Severo a sus hijos: *Permaneced unidos, pagad a los soldados y despreciad al resto*. <<

[47] Véase Elie Halévy: *Histoire du peuple anglais au XIXe siècle* (tomo I, pág. 40, 1912). <<

[48] Véase el ensayo «Hegel y América». [Incluido en *Meditación del pueblo joven*]. <<

[49] Véase el ensayo «Sobre la muerte de Roma» en *El Espectador*, tomo VI. <<

[50] Esto es lo que hace la razón física y biológica, la «razón naturalista», demostrando con ello que es menos razonable que la «razón histórica». Porque ésta, cuando trata a fondo de las cosas y no de soslayo como en estas páginas, se niega a reconocer como absoluto ningún hecho. Para ella, razonar consiste en fluidificar todo hecho descubriendo su génesis. Véase, del autor, el ensayo *Historia como sistema*. <<

[51] Sería interesante mostrar cómo en Cataluña colaboran dos inspiraciones antagónica: el nacionalismo europeo y el *ciudadismo* de Barcelona, en que pervive siempre la tendencia del viejo hombre mediterráneo. Ya he dicho otra vez que el levantino es el resto del *homo antiquus* que hay en la Península. <<

[52] Homogeneidad jurídica que no implica forzosamente centralismo. <<

[53] El sentido de esta abrupta aseveración que supone una idea clara sobre lo que es la política, toda política —la «buena» como la mala—, se hallará en el tratado sociológico del autor titulado *El hombre y la gente*. <<

[54] Véase, del autor, «El origen deportivo del Estado», en *El Espectador*, tomo VII. <<

[55] Véase Dopsch: *Fundamentos económicos y sociales de la civilización europea. 2ª edición, 1924, tomo II, págs. 3 y 4.* <<

[56] *Los romanos no se resolvieron a llamar ciudades a las poblaciones de los bárbaros, por muy denso que fuese el caserío. Las llamaban «faute de mieux», sedes aratorum.* <<

[57] Sabido es que el Imperio de Augusto es *lo contrario* del de su padre adoptivo, César, aspiró a instaurar. Augusto opera en el sentido de Pompeyo, de los enemigos de César Hasta la fecha, el mejor libro sobre el asunto es el de Eduardo Meyer: *La Monarquía de César y el Principado de Pompeyo*, 1918. <<

[58] Ni siquiera como puro hecho es verdad qeu todos los españoles hablen español, ni todos los ingleses inglés, ni todos los alemanes alemán. <<

[59] Quedan, claro está, fuera dlos casos de *Koinón* y *lingua franca*, que no son lenguajes nacionales, sino específicamente internacionales. <<

[60] Confirma esto lo que a primera vista parece controvertirlo: la concesión e la ciudadanía a todos los habitantes del Imperio. Pues resulta que esta concesión fue hecha precisamente a medida que iba perdiendo su carácter de estatuto político, para convertirse o en simple carga y servicio al Estado o en mero título de derecho civil. De una civilización en que la esclavitud tenía valor de principio no se podía esperar otra cosa. Para nuestras «naciones», en cambio, fue la esclavitud sólo un hecho residual. <<

[61] Según esto, el ser humano tiene irremediablemente una constitución futurista; es decir, vive, ante todo, en el futuro y del futuro. No obstante, he contrapuesto el hombre antiguo al europeo diciendo que aquél es relativamente cerrado al futuro, y éste, relativamente abierto. Hay, pues, aparente contradicción entre una y otra tesis. Surge esa apariencia cuando se olvida que el hombre es un ente de dos pisos: por un lado es lo que es; por otro tiene ideas sobre sí mismo que coinciden más o menos con su auténtica realidad. Evidentemente, nuestras ideas,

preferencias, deseos, no pueden anular nuestro verdadero ser, pero sí complicarlo y modularlo. El antiguo y el europeo están igualmente preocupados del porvenir; pero aquél somete el futuro al régimen del pasado, en tanto que nosotros dejamos mayor autonomía al porvenir, a lo nuevo como tal. Este antagonismo, no en el ser, sino en el preferir, justifica que califiquemos al europeo de futurista y al antiguo de arcaizante. Es revelador que apenas el europeo despierta y toma posesión de si, empieza a llamar a su vida «época moderna». Como es sabido, «moderno» quiere decir lo nuevo, lo que niega el

uso antiguo. Ya a fines del siglo XIV se empieza a subrayar la *modernidad*, precisamente en las cuestiones que más agudamente interesaban al tiempo, y se habla, por ejemplo, de *devotio moderna*, una especie de vanguardismo en la «mística teología». <<

[62] El principio de las nacionalidades es, cronológicamente, uno de los primeros síntomas del romanticismo —fines del siglo XVIII. <<

[63] Ahora vamos a asistir a un ejemplo gigantesco y claro, como de laboratorio; vamos a ver si Inglaterra acierta a mantener en unidad soberana de convivencia las distintas porciones de su Imperio, proponiéndoles un programa atractivo. <<

[64] Si bien esa homogeneidad respeta y no anula la pluralidad de condiciones originarias. <<

[65] Bastaría esto para convencerse de una vez para siempre de que el socialismo de Marx y el bolchevismo son dos fenómenos históricos que apenas si tienen alguna dimensión común. <<

[66] [La primera edición de *La rebelión de las masas* apareció en 1930, y su primer capítulo se había publicado en *El Sol* con fecha del 24, octubre, 1929, pero estas páginas refundían otras del 1927]. <<

[67] Véase el ensayo del autor titulado *Historia como sistema*. <<

[68] Justo es decir que ha sido en Francia, y sólo en Francia, donde se inició una aclaración y *mise au point* de todos esos conceptos. En otro lugar hallará el lector alguna indicación sobre esto y, además, sobre la causa de que esa iniciación se malograse. Por mi parte he procurado colaborar en este esfuerzo de aclaración partiendo de la reciente tradición francesa, superior en este orden de temas a las demás. El resultado de mis reflexiones va en el libro, próximo a publicarse, *El hombre y la gente*. Allí encontrará el lector el desarrollo y justificación de cuanto

acabo de decir. <<

[69] *Monarchie universelle: deux opuscules*, 1981, pág. 36. <<

[70] *Oeuvres complètes* (Calmann-Lévy). Vol. XXII, pág. 248. <<

[71] En Inglaterra las listas de vecinos indicaban junto a cada nombre el oficio y rango de la persona. Por eso, junto al nombre de los simples burgueses aparecía la abreviatura *s. nob.*, es decir, sin nobleza. Este es el origen de la palabra *snob*. <<

[72] «La coexsistence et combat de principes divers». Guizot, *Histoire de la Civilisation en Europe*, pág 35. En un hombre tan distinto de Guizot como Ranke encontramos la misma idea: «Tan pronto como en Europa un principio, se el que fuere, intenta el dominio absoluto, encuentra siempre una resistencia que sale a oponérsele de los más profundos senos vitales». *Oeuvres complètes*, 38, p. 110. En otro lugar (tomos 8 y 10, p. 3): «El mundo europeo se compone de elementos de diverso origen, en cuya ulterior contraposición y lucha vienen precisamente a desarrollarse los

cambios de las épocas históricas». ¿No hay en estas palabras de Ranke una clara influencia de Guizot? Un factor que impide ver ciertos estratos profundos de la historia del siglo XIX es que no esté bien estudiado el intercambio de ideas entre Francia y Alemania, digamos desde 1790 a 1830. Tal vez el resultado de ese estudio revelase que Alemania ha recibido en esa época mucho más de Francia que inversamente. <<

[73] Con cierta satisfacción refiere a Mme. de Gasparin que hablando el papa Gregorio XVI con el embajador francés, decía refiriéndose a él: «E un gran ministro. Dicono che non ride mai». *Correspondance avec Mme. de Gasparin*, p. 283. <<

[74] Si el lector intenta informarse, se encontrará, una y otra vez, con la fórmula elusiva de que los doctrinarios no tenían una doctrina idéntica, sino que variaba de uno a otro. Como si esto no aconteciese en toda escuela intelectual y no constituyese la diferencia más importante entre un grupo de hombres y un grupo de gramófonos. <<

[75] En estos últimos años, M. Charles H. Pouthas ha tomado sobre sí la fatigosa tarea de despojar los archivos de Guizot y ofrecernos en una serie de volúmenes un material sin el cual sería imposible emprender la ulterior faena de reconstrucción. Sobre Royer-Collard no hay ni eso. A la postre resulta que es preciso recurrir a los estudios de Faguet sobre el *idearium* de uno y otro. No hay nada mejor, y aunque son sumamente vivaces, son por completo insuficientes. <<

[76] Por ejemplo: nadie puede quedarse con la conciencia tranquila —se entiende quien tenga «conciencia» intelectual— cuando ha interpretado la política de «resistencia» como pura y simplemente conservadora. Es demasiado evidente que los hombres Royer-Collard, Guizot, Broglie no eran conservadores sin más. La palabra «resistencia», que al aparecer en la cita antedicha de Ranke documenta el influjo de Guizot sobre este gran historiador, cobra, a su vez, un súbito cambio de sentido y, por decir así, nos enseña sus arcanas vísceras cuando en un discurso

de Royer-Collard leemos: «Les libertés publiques ne sont pas autro chose que des resistances». (Véase de Barante: *La vie et les discours de Royer-Collard*. II, 130.) He quí una vez más la mejor inspiración europea reduciendo a dinamismo todo lo estático. El *estado* de libertad resulta de una pluralidad de fuerzas que mutuamente se resisten. Pero los discursos de Royer-Collard son hoy tan poco leídos, que sonará a impertinencia si digo que son maravillosos, que su lectura es una pura delicia de intelección, que es divertida y hasta regocijada, y que constituyen la última manifestación del mejor estilo

cartesiano. <<

[77] Véase el citado ensayo del autor *Historia como sistema*. <<

[78] Pretenden los alemanes ser ellos los descubridores de lo social como realidad distinta de los individuos y «anterior» a éstos. El *Volksgeist* les parece una de sus ideas más autóctonas. Este es uno de los casos que más recomiendan el estudio minucioso del intercambio intelectual franco-germánico de 1790 a 1830 a que en nota anterior me refiero. Pero el término *Volksgeist* muestra demasiado claramente que es la traducción del volteriano *esprit des nations*. El origen francés del colectivismo no es una casualidad y obedece a las mismas

causas que hicieron de Francia la cuna de la sociología y de su rebote hacia 1890 (Durkheim). <<

[79] Véase *Doctrine de Saint-Simon*, con introducción y notas de C. Bouglé y E. Halévy (pag. 204, nota). Aparte de que esta exposición del saint-simonismo, hecha en 1829, es una obra de las más geniales del siglo, la labor acumulada en las notas de Bouglé y Halévy constituye una de las contribuciones más importantes que yo conozco a la efectiva aclaración del alma europea entre 1800 y 1830. <<

[80] Obra fácil y útil que alguien debería emprender fuera reunir los pronósticos que en cada época se han hecho sobre el próximo porvenir. Yo he coleccionado los suficientes para quedar estupefacto ante el hecho de que haya habido siempre algunos hombres que preveían el futuro. <<

[81] Stuart Mill. *La liberté*, trad. Dupont-White (páginas 131-132). <<

[82] *Gesammelte Schriften*, I, 106. <<

[83] *Histoire de Jacques II*, I, 643. <<

[84] «Je trouve même que des opinions approchantes s'insinuant peu à peu dans l'esprit des hommes du grand monde, qui réglent les autres et dont dépendent les affaires, et se glissant dans les livres à la mode disposent toutes choses à la révolution générale dont l'Europe est menacée». *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, IV, Chap. 16. Lo cual demuestra dos cosas. Primera: que un hombre, hacia 1700, fecha aproximada en que Leibniz escribía esto, era capaz de prever lo que un siglo después aconteció; segunda: que los males presentes de Europa se originan

en regiones más profundas cronológica y virtualmente de lo que suele presumirse.
<<

[85] «…notre siècle qui se croit destiné a changer les lois en tout genre…» D'Alambert: *Discours préliminaire a l'Encyclopédie. Oeuvres*: 1, 56 (1821). <<

[86] «Cette honnête, irreprochable, mais imprévoyante et superficielle révolution de 1848 eut pour conséquence, au bout de moins d'un an, de donner le pouvoir à l'élément le plus pesant, le moins clairvoyant, le plus obstinément conservateur de notre pays». Renan: *Questions contemporaines*, XVI. Renan, que en 1848 era joven y simpatizó con aquel movimiento, se ve en su madurez obligado a hacer algunas reservas benévolas a su favor, suponiendo que fue «honrado e irreprochable». <<

[87] J. R. Carré: *La Philosophie de Fontenelle*, pág. 143. <<

[88] Véase *Historia como sistema*. <<

[89] En su prólogo a su traducción de *La Liberté*, de Stuart Mill, pág. 44. <<

[90] No es una simple manera de hablar, sino que es verdad al pie de la letra, puesto que vale en el orden donde la palabra «vigencia» tiene hoy su sentido más inmediato, a saber, en el derecho. En Inglaterra, «aucune barrière entre le présent et le passé. Sans discontinuité le droit positif remonte dans l'histoire jusqu'aux temps immémoriaux. Le droit anglais est un droit *historique*. Juridiquement parlant, il n'y a pas *d'ancien droit anglais*». «Donc, en Angleterre tout le droit est actuel, quel qu'en soit l'âge». Levy-Ullmann: *Le système juridique de l'Angleterre* I,

págs. 38-39. <<

[91] Véase el ensayo *Hegel y América*, 1928, y los artículos sobre *Los Estados Unidos*, publicados poco después. [Véase *Meditación del pueblo joven*, que contiene el ensayo y artículos citados.] <<

[92] [La primera edición de este prólogo se publicó en versión traducida en *La révolte de masses* (Stock. París, 1937), y, en versión original, en *La rebelión de las masas* (Colección Austral. Buenos Aires, 1937.)] <<

[93] [El «Epílogo para ingleses» se publicó por primera vez en la edición de *La rebelión de las masas* aparecida en Buenos Aires en 1938.] <<